

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,

При участі: Н. Н. Алексєева, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, прот.  
С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Н. Городецкой, И. Гоф-  
штеттера, ієромонаха Льва Жиллэ, Н. М. Зернова, П. К. Иванова, Е. А.  
Извольской, М. Курдюмова, А. Лазарева, Н. О. Лосского, Монахини Ма-  
рії, М. Лотъ-Бородиной, К. В. Мочульского, Русскаго Инока, Ю. Сазо-  
новой, И. Смолича, Ф. А. Степуна, Г. П. Федотова, С. Л: Франка, Д: Чи-  
жевскаго и др.

Адресъ редакціи и конторы:  
**29, Rue Saint Didier, Paris (XVI<sup>e</sup>).**

Цѣна отдельного номера: 10 франковъ.  
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).

№ 60.

МАЙ—СЕНТЯБРЬ 1939 г.

№ 60.

## ОГЛАВЛЕНИЕ:

Стр.

1) Рѣшительный часъ исторической судьбы. Редакція .....	3
2) Г. П. Федотовъ. Въ защиту этики .....	4
3) С. Л. Франкъ. Проблема христіанского соціализма .....	18
4) Н. Бердяевъ. Христіанство и соціальный строй (отвѣтъ С. Франку) ...	33
5) Н. Лоссий. Трансцендентально-феноменологій идеализмъ Гуссерля	37
6) Е. Извольская. Новѣйшія течения католической соціальной мысли во Франціи .....	57
7) Новыя книги: 1) Н. Бердяевъ. С. Франкъ. Непостижимое. 2) Г. Федо- товъ. Паскаль. Аввакумъ. 3) Г. Ф. Сергіевские листки .....	65

Le Gérant: R. P. Léon Gillet

Библиотека "Руниверс"



## **РѢШИТЕЛЬНЫЙ ЧАСТЬ ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЫ**

«Путь» выпускаетъ этотъ свой 60 номеръ въ трагический часъ исторіи Европы и міра. Мы вступили какъ бы въ другое измѣреніе исторического существованія. Нашъ журналъ далекъ отъ текущей политики и ему не подобаетъ обсуждать событія съ политической точки зре́нія. Но разразившаяся надъ Европой катастрофа войны имѣть свою духовную сторону и духовный смыслъ. Борьба происходитъ не только за материальныя, но еще болѣе за духовныя цѣнности. Это борьба идей и принциповъ, а не только государствъ и народовъ. Сохранить ли Европа свободу духа, свободу мысли, свободу дыханія, все, что состаляеть достоинство члвѣка, или ее ждеть рабство, рабство тоталитарныхъ режимовъ, основанныхъ на морали гангстеровъ? Германія, которая въ прошломъ была прославлена геніями мысли и творчества, допустила себя до неслыханного рабства и хочетъ поработить другіе народы и весь міръ. Имперіалистическая воля къ могуществу доводить до безумія. Германія не подчинила себя ни Богу, ни человѣческой свободѣ, и она подпала власти рока, власти темныхъ ирраціональныхъ силъ. Въ мірѣ должна быть сокрушена демоническая воля къ могуществу. Она обозначила окончательный разрывъ съ евангельской моралью и возвратъ къ язычеству. Это было отступничествомъ въ установкѣ верховнаго принципа жизни и верховной цѣнности. Таковъ всякий фашизмъ и расизмъ, таковъ и фашизмъ коммунистический. Европа не могла продолжать существовать въ страшномъ напряженіи, въ постоянномъ ожиданіи катастрофы. Раздоръ и вражда, борьба за преобладаніе и могущество заложены въ духовномъ состояніи человѣческихъ обществъ. Эта война, которая должна кончиться побѣдою свободы надъ рабствомъ, ставить проблему не только национального и соціального переустройства, но и духовнаго измѣненія человѣческихъ обществъ. И нужно надѣяться, что послѣдствія ея будутъ иные, чѣмъ послѣдствія предшествующей войны. Можетъ пробудиться тоска по свободѣ, человѣчности и духовности. И пусть свобода, а не рокъ опредѣлитъ будущее.

## ВЪ ЗАЩИТУ ЭТИКИ \*)

### 1.

Въ исторіи русскихъ литературныхъ вкусовъ и модъ нѣть ничего убѣдительнѣе судьбы Ибсена въ Россіи. Такъ быстро и высоко взошла его звѣзда — въ концѣ 90-хъ годовъ и такъ быстро закатилась — можно довольно точно сказать, когда — въ 1907-8 гг. Можно съ увѣренностью утверждать, что въ основѣ этой опалы лежала не эстетическая переоценка. Можетъ-быть, поколѣніе русскихъ символистовъ было пристрастно къ Ибсену, какъ къ художнику. Онъ не былъ гениемъ. Но все же это былъ большой писатель, самый крупный драматургъ XIX вѣка, и послѣ него никто не писалъ для сцены такихъ вещей, которые могли бы художественно оправдывать вытѣсненіе Ибсена изъ репертуара. Произошло нѣчто очень важное съ публикой, съ русской интеллигенціей, послѣ чего Ибсенъ пересталъ для нея звучать: сталъ просто скученъ. И съ тѣхъ поръ продолжаетъ оставаться скученъ. На дняхъ я прочелъ, что въ Москвѣ реабилитируютъ «Нору»: что русская молодежь возвращается къ Ибсену. Господи, неужели это правда? Подумать только, какую бездну смысла заключаетъ въ себѣ этотъ — на первый взглядъ — незначительный фактъ: московскіе студенты хотятъ слушать Ибсена.

Для того, чтобы слушать Ибсена, нужно имѣть уши открытыя къ этическимъ проблемамъ. Этика — болѣе, чѣмъ литературный сюжетъ («программа» въ музыкѣ) его драмы. Это сама душа ихъ. Выньте изъ нихъ нравственное вопрошеніе, тревогу, жажду выбора, жажду правды, — и въ нихъ ничего не останется. Можно ли построить счастье на лжи? Можно ли пожертвовать своимъ призваніемъ для общества, для человѣчества? Гдѣ границы личной свободы? И т. д., и т. д. Для

\*) Въ настоящей статьѣ слова: мораль, нравственность, этика употребляются въ одномъ и томъ же смыслѣ.

кого эти вопросы тарабарская грамота, или для кого они рѣшены (какъ будто?) разъ навсегда, тому скучно читать Ибсена или слушать его. Тотъ предпочтеть комедію характеровъ, драму интриги, или театръ приключеній. Этотъ морализмъ Ибсена никоимъ образомъ нельзя ставить ему въ вину — вродѣ «литературщины» въ живописи или музыкѣ. Отнимите этику и не останется ни одной трагедіи — ни греческой, ни французской, ни Шекспира. Анна Каренина наполовину погибла для людей нашего времени, которымъ непонятна нравственная коллизія Анны. Конечно, Ибсенъ исключительно безплотный художникъ. Но художникъ, который, подобно Достоевскому, умѣль докопаться (наслѣдіе Киркегардта) въ каждомъ нравственномъ вопросѣ до метафизического дна.

1907-8 — годы крушения первой русской революціи и исчезновенія интеллигентіи, какъ духовнаго образованія. Въ теченіе столѣтія — точно, съ 30-хъ годовъ — русская интеллигентія жила, какъ въ Вавилонской печи, охраняемая Христомъ, въ накаленной атмосфѣрѣ нравственнаго подвижничества. Въ жертву морали она принесла все: религію, искусство, культуру, государство — и наконецъ, и самую мораль. Какъ ни отлична великая русская литература отъ традиціи «интеллигентіи» — въ узкомъ, общественномъ смыслѣ, — она раздѣляла съ ней эту этическую установку, которая у самыхъ великихъ совершила чудо религіознаго преображенія міра. Но вся она, эта русская литература, была запечатлена однимъ общимъ знакомъ, и, когда Западъ, уже послѣ ея смерти, увидѣть се, онъ не ошибся въ своей оцѣнкѣ. Это была, въ своемъ нравственномъ горѣніи, христіанская литература, — быть можетъ, единственная христіанская литература нового времени.

Она кончается съ Чеховыми и декадентами, какъ интеллигентія кончается съ Ленинымъ. Грѣхъ интеллигентіи въ томъ, что она помѣстила весь свой нравственный капиталъ въ политику, поставила все на карту; въ азартной игрѣ, и проиграла. Грѣхъ — не въ политикѣ, конечно, а въ вампиризмѣ политики, который столь же опасенъ, какъ вампиризмъ эстетики, или любой ограниченной сферы цѣнностей. Политика есть прикладная этика. Когда она потребовала для себя суверенитета и объявила войну самой этикѣ, которая произвела ее на свѣтъ, все было кончено. Политика стала практическимъ дѣломъ, а этика умерла, — была сброшена, какъ змѣйная шкурка, никому не нужная.

Сейчасъ трудно представить себѣ всю силу реакціи, которая обрушилась противъ морализма интеллигентіи на переломѣ вѣка. Марксизмъ былъ одной изъ формъ ея — направленной

противъ насквозь моралистического народничества. Въ религіозныхъ кругахъ расправлялись съ Толстымъ съ необычайной легкостью, какъ мы видимъ въ «Трехъ разговорахъ» Соловьева, — что же говорить о сотняхъ обличительныхъ брошюръ. Но основной культурный потокъ пошелъ по линіи эстетики, где декаденты и «Міръ Искусства» являлись застрѣльщиками. Имморализмъ былъ поднятъ, какъ знамя — Бальмонтомъ, Брюсовымъ, Соллогубомъ, столькими другими. Само декадентство вскорѣ переродилось. Оно углублялось въ мистической символизме, символизмъ уточнялся въ положительную религию, но изначальное отталкивание отъ этики, сила этого антиморалистического взрыва остается. Она чувствуется и сейчасъ, спустя сорокъ лѣтъ.

Крушение первой революціи чрезвычайно усилило этотъ процессъ моральной ликвидациі. Для сотенъ тысячъ людей это было крушениемъ вѣры цѣлой жизни и даже болѣе: вѣры трехъ поколѣній. Реакціи были различны. Тысячи старались утопить свою совѣсть въ развратѣ. Другие строили свою личную жизнь, создавая для себя наспѣхъ новую мораль буржуазнаго накопленія, которая былаозвучна капиталистическому росту русского хозяйства. Третіи строили со Столыпінимъ Великую Россію. Четвертые, немногіе, начинали уже строить Православную Церковь. Мы не равняемъ всѣхъ людей этого поколѣнія. Среди нихъ были благородные и низкіе, пророки и предатели, строители и огарочники. Не умаляемъ и значенія этого замѣчательного десятилѣтія (1906-1916). Оно заслужило имя русского національного Ренессанса. Но оно несло въ себѣ органический порокъ, который отчасти объясняетъ его непрочность, нестойкость въ вихрѣ налетѣвшей революціи. Этотъ порокъ —изначальный, восходящій къ 90-мъ годамъ имморализмъ, понятный, какъ реакція противъ морального гиперболизма, но непростительный, ибо роковой для всѣхъ движений, родившихся въ это великое и смутное время.

## 2

Говоря объ имморализмѣ, мы, конечно, имѣемъ ввиду не открытое и вызывающее возстаніе на добро, которое чаще всего бываетъ позой или формой «переоценки цѣнностей». Декадентское заигрываніе со зломъ —

И Господа и дьявола  
Равно прославилъ я,

очень скоро выдохлось. Что осталось, это — известная сно-

бисткая брезгливость по отношению к морали, какъ къ низшей, вульгарной особѣ, которой нечего дѣлать на вершинахъ духа въ царствѣ религіи и которая не можетъ и равняться со своей небесной сестрой — красотой. Мораль считалась — и считается — дѣломъ нужнымъ, соціально полезнымъ, по прѣснѣмъ, скучнымъ и не имѣющимъ ничего общаго со спасенiemъ (теперь принято говорить съ «обоженiemъ»). Чтобы оправдать такое презрительное отношение къ морали, ее начали трактовать исключительно, какъ законническую мораль, т. е. какъ требование общезначимыхъ нормъ. Не трудно убѣдиться, что законъ не спасаетъ, что благодать начинается тамъ, где законъ, какъ видѣлъ уже ап. Павель, показалъ свое безсиліе. Самодовлѣющая мораль (стоицизмъ) таитъ въ себѣ несомнѣнно религіозныя опасности: духовной черствости, непроницаемости для лучей благодати, — не говоря уже о гордости, присущей обыкновенно типично моральному сознанию. Если же есть въ нравственной жизни (а это трудно отрицать) нечто высшее, что не укладывается въ категоріи законнической морали, Ну — тогда это высшее можетъ быть истолковано въ терминахъ эстетики: какъ душевная или духовная красота. Съ этой точки зрѣнія, нравственная жизнь человѣка можетъ быть уподоблена работѣ художника надъ своимъ матеріаломъ. Изъ глыбы природного камня человѣкъ постепенно, въ теченіе цѣлой жизни, выскакиваетъ идеальный образъ, соответствующій замыслу Творца о немъ — своему первообразу. Здѣсь универсальная эстетизация Оскара Уайльда и его поколѣнія перекликается съ теоріями древней аскетики, для того, чтобы общиими усилиями вытѣснить мораль изъ незаконно занимаемаго ею места: въ теченіе тысячелѣтій. Какъ то случилось такъ, что христіанскія тысячетелія (за исключениемъ мистиковъ) проглядѣли это небесное значеніе красоты, сосредоточивъ все свое вниманіе на морали. Религія и мораль почти не различались: вспомнимъ словосочетаніе «религіозно-нравственныій» во всѣхъ проповѣдяхъ и брошюрахъ XIX вѣка! Это неразличеніе, конечно, дѣло прискорбное, какъ прискорбно и тысячелѣтнее игнорированіе красоты — по крайней мѣрѣ, въ доктринахъ, если не въ жизни Церкви. Но дѣйствительно ли необходимо отпраздновать интронизацію красоты позорнымъ изгнаніемъ ея сестры? И если христіанскія тысячетелія были слѣпы, то какъ же быть съ Евангеліемъ? Не составляеть ли нравственное учение девятьдесятыхъ этой книги? Впрочемъ, говоря объ Евангеліи, чувствуешь, что совершаешь недопустимую безтактность. Съ тѣхъ поръ, какъ Толстой принялъся толковать Евангеліе, ссылаясь на него стало признакомъ дурного тона. Мы всѣ знаемъ

теперь, что въ Евангеліи важны событія земной жизни Христа: съ ихъ мистическимъ смысломъ для жизни Церкви, а не заполняющая промежутки между ними притчи и «логії», отъ Рождества — къ Крещенію, отъ Крещенія къ Преображенію — Евангеліе заполняетъ кругъ церковнаго праздничного года. Останавливаться на Нагорной проповѣди можно предоставить сектантамъ. Дѣйствительно, потускненіе Евангелія есть одна изъ самыхъ поразительныхъ явлений нашего религіознаго возрожденія, и оно, несомнѣнно, стоить въ связи съ развѣнчаніемъ морали.

### 3.

Не евреи, а эллины установили впервые структуру идеального міра, распознавъ въ немъ три царства: истины, добра, красоты. Окончательно, эти сферы установились въ новой философіи. Онѣ не имѣютъ опоры въ Священномъ Писаніи, ни въ преданіи Церкви и поэтому не защищены отъ всевозможныхъ революцій, аннексій и передѣловъ своихъ рубежей. Было время, когда намъ казалось, что троичность этой іерархіи идеального міра — произвольна. Почему должно быть три царства, а не четыре, не пять, или не два? Попытки пересмотрѣть границы дѣлаются нерѣдко. Аннексія добра красотой есть одна изъ нихъ, характернаго для сегодняшняго (точнѣе, вчерашняго) дня. Но — еще недавно мы видѣли попытки низверженія истины съ переводомъ ея на демократический режимъ экономіи, полезности, pragmatизма. Опытъ показываетъ, что эти попытки къ добру не ведутъ. Онѣ начинаютъ смутное время въ царствѣ цѣнностей, изъ котораго нѣть другого выхода, кромѣ возвращенія къ троичной державѣ. Что это, простая фактическая данность: три сферы, два континента, девять (или десять) планетъ? Или отраженіе въ мірѣ божественныхъ идей, въ прообразахъ тварнаго Пресвятой Троицы? Для христіанина естественнѣе утверждать послѣднее, вмѣстѣ съ признаніемъ софийнаго откровенія божественного міра, даннаго язычникамъ. Но это признаніе влечетъ за собой отказъ отъ попытокъ гражданской войны въ царствѣ ангеловъ. Когда на небесахъ стрѣляютъ мильтоновскія пушки, на землѣ человѣчество сходитъ съ ума. Гдѣ-то развѣнчали мораль, а на землѣ миллионы людей гніютъ въ лагеряхъ смерти. Еще одинъ выстрѣль на небесахъ, и здѣсь станутъ сажать на коль.

Вмѣсто того, чтобы скорить ангеловъ и ломать межевые столбы на небесахъ, лучше направить свои усилия на изученіе карты небеснаго міра. И вотъ тутъ то оказывается, что три верховныя царства совершенно несводимы другъ къ другу. Не

только потому, что они показывают разные содержания, или что они въ разныхъ планахъ — это не исключало бы параллелизма между ними и, следовательно, возможности выражать цѣнности одного порядка въ цѣнностяхъ другого. Нѣть, самая структура этихъ царствъ, ихъ формальный строй разроденъ, и никакого параллелизма между ними не существуетъ. Познаніе, художественное творчество, нравственный актъ качественно не сравнимы, не сходны, хотя укоренены въ одной божественной природѣ. Можно было бы сказать, что три царства, имѣютъ каждое свои ипостасные свойства (можетъ-быть, и это по образу иныхъ Ипостасей). Изучение этихъ ипостасныхъ свойствъ составляетъ задачу философии цѣнностей: этики, эстетики, теоріи познанія.

Надо привѣтствовать появление въ русской литературѣ книги по философии этики, какъ симптома спасительного поворота. Русская мысль уже возвращается къ своей великой традиціи. Многое остается еще продумать. Главное, конечно, — для нашего времени, представить этику не въ системѣ философии, а въ системѣ богословія. Тутъ лежать, действительно, новыя для насы проблемы. Лишь на одну изъ нихъ рѣшаемся намекнуть въ этой краткой статьѣ.

Что составляетъ ипостасное свойство нравственного міра? Чѣмъ онъ отличается абсолютно отъ міра познанія и творчества (художественного)?

Есть много системъ или сферъ этики, и о нихъ недавно съ большой остротой писалъ Н. А. Бердяевъ въ его «Назначеніи Человѣка». Нѣкоторые изъ этихъ системъ и сферъ очень близко подходятъ къ инымъ, неэтическимъ мірамъ. Но это пограничные, или периферическая территорія. Кое-что сближаетъ этику съ міромъ познанія, кое-что съ міромъ творчества. Извѣстная общеобязательность нравственныхъ законовъ напоминаетъ всеобщность законовъ разума. И самое дѣйствіе обѣихъ нормъ отличается сходной принудительностью. И тамъ, и здѣсь звучитъ: ты долженъ — нельзя иначе! Для Шестова и тамъ, и здѣсь слышится лязгъ цѣпей. Міръ искусства, рядомъ съ ними, представляется (конечно, для потребителя), какъ царство свободы. Съ другой стороны, этика и эстетика — сестры, поскольку онѣ имѣютъ дѣло съ міромъ должна, а познаніе — съ міромъ существаго. Противоположность, которая въ идеальномъ мірѣ — высшей математики или музыки — не столь явственна, но все же реальная. Искусство и нравственность — создаютъ свой міръ, наука его находитъ. Есть и другое свойство нравственного міра, роднящее его съ эстетикой. На немъ слѣдуетъ остановиться, такъ какъ забвеніе его всего болѣе дискредитируетъ мораль.

Это свойство — индивидуализация цѣнности. Художественное произведение дано не какъ приложеніе эстетическихъ законовъ, — существуютъ ли они или не существуютъ. Оно создается конкретной интуиціей художника, который изъ данныхъ элементовъ строить нечто неповторяющееся. Но совершенно подобна ему структура нравственного поступка. Нравственный поступокъ состоять вовсе не въ приложениі закона. Послѣднее имѣеть мѣсто въ низшей моральной сферѣ, соотвѣтствующей низшей сферѣ искусства — почти механической репродукції, готовыхъ клише. Нравственные законы или нормы существуютъ, — но какъ правила игры. Хорошій игрокъ выигрываетъ не потому, что въ данной **конкретной ситуациі**, связанной правилами, онъ находитъ **интуитивно** наилучшее разрѣшеніе задачи. Подобная связанность законами материала или условнаго строя существуетъ и для художника, хотя и въ меньшей мѣрѣ. Не законы опредѣляютъ нравственное значеніе акта, а усмотрѣніе оптимальности, т. е. выбора наилучшей изъ возможностей. Законъ можетъ быть соблюденъ, но, можетъ быть, даже и нарушенъ — въ рѣдкихъ и крайнихъ случаяхъ, — чего не допускаеть: игра. Законъ не одинъ, ихъ много, и нерѣдко они несовмѣстимы и противорѣчатъ другу другу. И, наконецъ, на ряду съ закономъ, существуетъ цѣлый міръ живыхъ людей, природы, собственной личности. Послѣдствія, трудно учитываемыя — моего акта, являются такимъ же его условіемъ, какъ и наличіе разнообразныхъ законовъ. Выборъ акта, или пути, при такихъ условіяхъ, остается теоретически необычайно труденъ, хотя въ жизни люди, этически одаренные, нравственные таланты или гenii, умѣють порой находить безошибочно путь изъ лабиринта. Все это дѣлаетъ нравственную проблематику («казуистику») одной изъ самыхъ интересныхъ сферъ практическаго разума. Это неправда и вздоръ, что мораль скучна. Мы способны цѣлый вечеръ, съ трепетомъ, — и въ который разъ — переживать моральную проблему Гамлета. Отказываясь отъ морали, мы закрываемъ себѣ путь и къ трагическому искусству. А для большинства людей нравственный подвигъ есть единственный путь къ Царству Божію. Мистическая жизнь, творческое участіе въ наукѣ и искусствѣ доступны немногимъ. Пассивное усвоеніе научныхъ и художественныхъ цѣнностей, созданныхъ другими, скіентизмъ и эстетизмъ разрушаютъ душу. Но нравственный подвигъ доступенъ для всякаго. Каждый можетъ, повторяя его, раскрывая въ немъ свою метафизическую глубину, достигнуть того, что стоить назвать этической теніальностью. Вотъ въ этой то всеобщности (въ смыслѣ для всѣхъ данности, или заданности) и

лежить, думается, разгадка особой близости этой сферы къ религії. Воть почему въ Евангелии Христосъ говоритъ такъ много о томъ, какъ относиться къ ближнему, и ничего не говоритъ, какъ писать стихи или заниматься математикой.

#### 4.

Конкретность и индивидуальность нравственного акта, на которой мы настаиваемъ, еще не составляетъ ипостасного свойства этики: скорѣе, это свойство, роднящесъ эстетикой. Чтобы понять ея своеобразіе, необходимо сосредоточиться на самомъ понятіи нравственного **акта**. Разумѣется нравственная жизнь не исчерпывается актомъ; она заключаетъ въ себѣ и процессъ, органическую жизнь — роста, совершенствованія или упадка, разложенія. Но актъ составляетъ самую ея сердцевину. Присмотрѣвшись къ мнимо органической жизни души, мы увидимъ, что она прерывиста, что она вся состоитъ изъ актовъ, которые, если они накапливаются въ одномъ направлениі, создаютъ впечатлѣніе потока, но, если направлены въ разныя стороны, образуютъ драматическую основу биографіи, превращаютъ ее въ поле битвы. Говоря объ актѣ (поступкѣ), мы отдѣляемъ его и отъ душевнаго расположенія (*Gesinungsethik*) и отъ виѣшнаго дѣйствія (соціальная этика). Актъ лежитъ посерединѣ между внутреннимъ и чисто виѣшнимъ и является настоящей связью между двумя мірами, или исходомъ личности въ міръ. Это ея воплощеніе или(?) объективація. Если я стрѣляю въ человѣка, я совершаю актъ убийства, хотя бы человѣкъ, по милости Божіей, остался живъ. Но, съ другой стороны, одно желаніе убить не дѣлаетъ меня убийцей. Есть моментъ перехода желанія въ дѣйствіе, внутренняго міра во виѣшній, который является рѣшающимъ. Нравственный поступокъ есть актъ самоопределенія. Человѣкъ рѣшаетъ, кто онъ и съ кѣмъ онъ. Это рѣшеніе иногда можетъ опредѣлить всю его жизнь.

Дѣйствительно, изъ понятія акта вытекаетъ его неповторимость, его единственность.. Та конкретная ситуация, въ которой онъ долженъ быть совершившися, не повторится никогда. «Бывшее не станетъ небывшимъ». Я могу расказатьсь въ свою поступкѣ, исправить, загладить его — но все это будетъ уже цѣлью совершенно иныхъ поступковъ, не равняющихся упущеному мною, не совершенному акту. Можетъ быть, они будутъ выше его. Покаяніе Маріи Египетской, навѣрное, выше ея возможной, но утраченной чистоты. Но нѣчто совсѣмъ иное. Для выбора намъ дается одинъ краткій мигъ, между прошлымъ

и будущимъ, и этотъ мигъ, отлагается въ вѣчности. Все настоящее, вся жизнь могутъ быть представлены какъ такой мигъ — выбора, рѣшенія, самоопредѣленія. Или-или. Я могу погубить свою жизнь, «просвистать» ее или пропустить между пальцами, какъ дѣлаемъ почти всѣ мы, и могу сдѣлать изъ нея совершенный актъ — спасенія, искупленія, «обоженія».

Можно быть противникомъ ученія о вѣчной гибели — по религіознымъ мотивамъ, но нельзя не видѣть его связанности именно со структурой нравственной жизни. Въ порядкѣ только нравственному — спасеніе или гибель являются необходимымъ постулатомъ самоопредѣленія: или-или. Но здѣсь какъ разъ мы стоимъ передъ границей этики. Я могу погубить мою жизнь, но Богъ можетъ спасти мою погубленную жизнь. Это Его тайна. Вопреки очевидности, вопреки нравственному голосу, я могу вѣрить во всеобщее спасеніе. Но оно остается тайной иного «эона». Въ настоящемъ — приходится жить съ сознаниемъ огромнаго риска, постоянной возможности гибели, зависящей отъ послѣствий моихъ актовъ.

Здѣсь, быть можетъ, пролегаетъ самый глубокій ровъ между моралью и эстетикой (или познаніемъ). Художественное или научное творчество не знаютъ этой роковой неповторимости. Годами, десятилѣтіями, художникъ или изслѣдователь могутъ биться надъ своей проблемой, приближаясь къ ея рѣшенію. Можно тысячи разъ зачеркивать написанную страницу, переписывать начатую глину, переписывать полотно. Борьба артиста или мыслителя, можетъ быть упорной до отчаянія, — все же она лишена этого рокового сознанія — неповторимости. Поэтому процессъ созданія художественного и научнаго можетъ быть выраженъ скрѣпѣ въ терминахъ органическихъ: созрѣванія, роста, — нежели акта. Лишь рѣдко творецъ приходитъ къ сознанію, что дни его сочтены, что эта полнота его силъ и средствъ никогда уже не повторится. Тогда его жизнь становится нравственной трагедіей. Впрочемъ, жизнь нѣкоторыхъ трагическихъ художниковъ и является нравственной трагедіей: Микель Анджело, Бетховенъ.

## 5.

Возвращаемся къ нравственному акту. Какие мотивы опредѣляютъ рѣшеніе, лежащее въ его основѣ? Это рѣшеніе принимается, во всякомъ случаѣ, не на основѣ доводовъ разума или благоразумія. Наше сравненіе съ игрой грѣшилъ въ самомъ су-

щественномъ моментѣ. Когда взвѣшены всѣ доводы за и противъ, приняты во вниманіе всѣ законы и всѣ послѣдствія, человѣкъ совершаеть выборъ, повинуясь внутреннему голосу, высшему, чѣмъ онъ самъ. Большинство людей называютъ его своей совѣстью. Кантъ называетъ его нравственнымъ закономъ. Религіозный человѣкъ назоветъ его голосомъ Божімъ. Совершать нравственный актъ это значить слышать то, чего хочетъ отъ человѣка Богъ — здѣсь и сейчасъ (*hic et nunc*) — въ этомъ конкретномъ жизненномъ положеніи. Богъ говорить каждому изъ настъ, Богъ говоритъ всегда, но только надо умѣть слышать Его голосъ. Слишкомъ часто онъ заглушаетъ голосомъ страстей, или голосомъ благоразумія, или голосомъ почтенныхъ, но гетерономныхъ законовъ.

Съ религіозной точки зрѣнія, нравственный актъ вполнѣ подобенъ пророчеству. Различіе въ масштабѣ, въ объемѣ дѣйствія. Пророкъ слушаетъ волю Божію о цѣломъ народѣ или о Церкви. Слушаетъ и требуетъ дѣйствія. Пророчество не предвидѣніе будущаго, и не нравственная проповѣдь, т. е. толкованіе вѣчныхъ законовъ. Пророчество это откровеніе воли Божіей для сегодняшняго дня. *Hic et nunc*. Въ Новомъ Завѣтѣ, освобожденные отъ рабства закону, всѣ призваны къ пророческому вниманію голосу Божію — прежде всего въ своей личной жизни. «Народъ избранный, царственное священство», они не могутъ быть лишены и пророчества. Въ Новомъ Завѣтѣ оно нерѣдко называется свидѣтельствомъ. Дѣйствительно, каждый нашъ актъ, совершаемый въ согласіи съ высшей волей, можетъ быть названъ свидѣтельствомъ о Христѣ. Свидѣтельствомъ того, что мы признаемъ въ своей жизни Его волю превыше всѣхъ другихъ законовъ, одному Царю служимъ — въ служеніи, которое является одновременно и высшей свободой.

Въ этомъ отвѣтѣ на обычный и достаточно уже опошленный пріемъ дискредитированія этики, какъ низшей сферы, которая легко становится препятствіемъ для духовной или мистической жизни. Всякая частная сфера, обособляясь и становясь самодовлѣющей, губитъ духовность, вступаетъ въ противление Богу. Развѣ иное происходитъ съ красотой и истиной, чѣмъ съ добромъ. Но, углубляясь въ себя, въ свои собственные корни, относительное касается абсолютнаго: находить себя въ Богѣ. И для нравственной жизни эта связь ея съ религіозной еще болѣе очевидна, чѣмъ связь другихъ цѣнностей. Объ этомъ говорить опытъ всего человѣчества, особенно опытъ христіанской. Только полемика вчерашняго дня могла затемнить столь

очевидную истину. Въ борьбѣ съ обезбоженной моралью русская православная мысль попытала создать религию безъ морали. Какъ это было возможно и что изъ этого вышло?

## 6.

Поставивъ въ средоточіе религіозной жизни молитву и таинство, русское церковное возрожденіе лишь возстановило истинную іерархію. Но возстановило лишь въ ея центрѣ. Отправляясь изъ этого центра, каково будетъ строеніе всей религіозной жизни — а, слѣдовательно, и культуры? Вотъ основной вопросъ русскаго будущаго. Для этого будущаго настоящее уже выработало кое-какія схемы, подготовило чертежи. Во всѣхъ этихъ схемахъ, и въ жизненныхъ опытахъ, мы имѣемъ опредѣленное строеніе жизни. Какъ уже сказано, этикѣ мѣста не предусмотрѣно. Религіозно-сакраментальный молитвенный центръ облекается соотвѣтственно литургикой и аскетикой, которая, въ общемъ представлениіи, уже непосредственно воздѣйствуютъ на жизнь — «преображаютъ» ее. Литургика и жизнь — слишкомъ большая тема, чтобы ея можно было касаться мимоходомъ. Достаточно сказать, что сама по себѣ литургика не решаетъ проблемъ жизни. Какъ ни продолжительны православныя службы, въ своемъ идеальномъ исполненіи, онѣ все же оставляютъ промежутки, которая должны быть чѣмъ-то заполнены. Высокій, торжественный строй богослуженія, съ его особеннымъ языкомъ, лѣаетъ самъ по себѣ чрезвычайно труднымъ непосредственное перенесеніе литургического вдохновенія въ жизнь. Мостъ между храмомъ и жизнью давно разрушенъ. Кто поможетъ выстроить его?

На вопросы: какъ жить, что дѣлать, церковный человѣкъ имѣеть для руководства Уставъ и Добротолюбіе. Нравственное богословіе (есть такая наука), какъ руководство для жизни никому не приходитъ въ голову. Да и что можетъ значить для жизни эта наполовину сколастическая наука, которая даетъ общія правила, детерминируетъ Десятисловіе, но нерѣшасть ни одного частнаго, т. е. личнаго, т. е. самаго нужнаго случая? Уставъ? Но уставъ — тоже общій законъ, и при томъ ограниченный въ своемъ содержаніи. Онъ даетъ правила молитвы, пиши, отчасти половой жизни. По самой идеѣ своей Уставъ безличенъ, чистая гетерономная норма, переживаніе Ветхаго Завѣта въ Новомъ. Каноника поддерживаетъ соціально-церковную жизнь, какъ гражданскій законъ государство, но она никого не спасаетъ. Остается аскетика, которая въ наше вре-

мя переживает небывалую экспансію, и хочетъ занять въ духовной жизни все то мѣсто, которое принадлежало (или должно принадлежать) морали.

Аскетика имѣеть сторону, обращенную къ Богу: это школа молитвы, духовной жизни по преимуществу. Но она имѣеть отношение и къ нравственной жизни человѣка; и только съ этой стороны она настъ сейчасъ интересуетъ. Можетъ ли аскетика замѣнить мораль, понимаемую въ указанномъ выше смыслѣ?

Выше мы доказывали невозможность опредѣленія морали въ эстетическихъ категоріяхъ. Но эстетическая категорія вполнѣ примѣнимы къ аскетицѣ, и это одно уже указываетъ на ихъ разнородность. «Добротолюбие», конечно, нельзя перевести «любовь къ красотѣ»\*). Но въ этомъ ошибочномъ переводѣ оказывается правильная интуїція. Аскетика есть искусство — созданія совершенного человѣка. Выработанная античной философіей техника работы надъ душевной природой была поставлена въ христіанствѣ на служеніе высшей религіозной задачѣ — «обоженія». Но методъ сохранилъ свой характеръ — искусства. Аскетъ въ неустанномъ труде и вдохновеніи работаетъ надъ неподатливымъ матеріаломъ, своей грѣховной природы, какъ скульпторъ надъ мраморомъ. Постепенно, въ ежедневномъ, ежечасномъ усиї, отсѣкаются лишніе куски, нашупываются истинныя линіи Богомъ созданной и человѣкомъ загубленной статуи (иконы, образа). Эта работа, поглощающая всего человѣка, требуетъ затвора въ своей духовной мастерской. Изоляція отъ вѣнчанаго міра является необходимымъ условіемъ сосредоточенія. При удачѣ достигаются изумительные результаты.

Ясно, въ чѣмъ коренное отличіе аскетики и морали. Аскетика не знаетъ актовъ. Изоляція отъ міра и искусственная монотонность быта дѣлаютъ почти излишними поступки, замѣняя ихъ усиїми. Это не пассивность, конечно; но активность аскета характеризуется непрерывностью, разложеніемъ подвига на дифференціалы усиїй, при которыхъ почти не остается мѣста для выбора, для рѣшенія. Послушаніе, которое составляетъ одинъ изъ законовъ аскетической жизни, стремится свести къ *minimum*'у неизбѣжную свободу рѣшенія, направивъ всю нравственную энергию на выполненіе, предопределенныхъ, не вызывающихъ сомнѣнія задачъ.

Конечно, великія рѣшенія, жизненные перемѣны бываютъ и въ жизни аскета. Таково уже первичное отрѣшеніе отъ міра;

\* ) Греческая «*Philocalia*» означаетъ собраніе прекрасныхъ отрывковъ, антологія, хрестоматія, ничего больше.

впослѣдствіи — перемѣна формъ подвижничества, уходъ въ пустыню, разрывъ со старцемъ, или преодолѣніе очень опаснаго искушенія. Нравственный міръ вторгается и въ жизнь аскета (какъ и въ жизнь художника), онъ обрамляетъ ее великими рѣшеніями, но не онъ составляетъ содержаніе его подвига.

При выходѣ изъ мастерской въ міръ эта система отказывается служить. Точнѣе, она является подспорьемъ, необходимымъ въ духовномъ закалѣ личности, но она не даетъ отвѣта въ жизненныхъ конфликтахъ. Въ нравственныхъ конфликтахъ отъ личности требуется высшая степень объективности: забыть о себѣ, даже о своемъ духовномъ благѣ, чтобы выполнить то величие правды, съ которымъ Богъ обращается къ ней. Аскетъ не привыкъ къ такой «внѣшней установкѣ»; она кажется ему слишкомъ «мірской». Святой, (который уже выше аскетики), конечно, найдетъ выходъ во всякомъ жизненномъ конфликтѣ. Но средній монахъ скорѣ запутается въ нихъ.

Большинство изъ нась не монахи, а люди міра. Но привычка смотрѣть на конфликты міра глазами аскета убиваетъ ихъ нравственное значеніе. Существуетъ тенденція уклониться отъ рѣшенія, уйти въ тотъ внутренній міръ, гдѣ все заранѣе решено. Внѣшніе поступки признаются заранѣе малоцѣнными. Тамъ, гдѣ аскетика оставляетъ безъ помощи, тамъ вступаетъ въ свои права жизненная рутина, т. е. рабствованіе законамъ міра. Какъ о Пушкинскомъ поэтѣ, о современномъ христіанинѣ можно сказать:

И среди дѣтей ничтожныхъ міра  
Быть можетъ всѣхъ ничтожнѣй онъ.

Съ той только разницей, что для него нѣть оправданія, какъ для поэта въ творчествѣ. Въ своей религіозной жизни онъ питается чужими вдохновеніями, ѹ единственную доступную для него сферу свободы и творчества — въ нравственной жизни — онъ игнорируетъ, обходить, предоставляетъ язычникамъ.

Въ этомъ ключъ ко многимъ слабостямъ и неудачамъ нашего церковнаго возрожденія. Здѣсь объясненіе нашей немощи, какой-то безхребетности, которая поражаетъ при сравненіи съ активностью злыхъ силъ нашей эпохи. Даже христіанская молодежь, воспитанная нами, отличается безсиліемъ въ исповѣдничествѣ, въ проповѣди, въ защитѣ христіанства. Что же говорить о старшихъ «умудренныхъ» или утомленныхъ жизнью. Духъ компромисса — оцерковленный, онъ называется, какъ извѣстно «икономіей» — надо всѣмъ господствуетъ. За отсутствиемъ привычной власти, мы ищемъ опоры въ «общественномъ мнѣніи», въ политическихъ силахъ, если не въ

партіяхъ, на каждомъ шагу предавая наше «свидѣтельство» ради национального, политического и бытового консерватизма. Живя въ обстановкѣ безмѣрной свободы, мы отказываемся ею пользоваться. Вместо того, чтобы вести сильныхъ, будить спящихъ, звать къ покаянію и новой жизни, мы идемъ съ ними, стараясь не отставать, — къ общей ямѣ.

Какія перспективы для будущаго? Какія надежды на сопротивление еще невѣдомой, но, навѣрное, тоталитарно устремленной власти, которая потребуетъ въ рабство себѣ всего человѣка?

Не будь Россіи, есть отъ чего притти въ отчаяніе. Мы почти ничего не знаемъ о Россіи, о томъ, что въ глубинѣ ея. Но кажется несомнѣннымъ: каковы бы ни были тамъ направлѣнія духовной жизни, «жизнь просто» дѣлаетъ невозможнымъ уклоненіе отъ свидѣтельства, отъ исповѣдничества. Тамъ, гдѣ мученичество составляетъ повседневный законъ, гдѣ отъ выбора, отъ решенія нельзя спастись ни въ храмѣ, ни въ кельѣ, тамъ можно бытьувѣренными въ нравственной свободѣ человѣка — его творческаго и героического акта.

Г. Федотовъ

## ПРОБЛЕМА „ХРИСТИАНСКАГО СОЦІАЛИЗМА“

### I.

Съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ, т. наз. «соціальний вопросъ», — съ тѣхъ поръ, какъ (примѣрно 100 лѣтъ тому назадъ) у европейскаго человѣчества открылись глаза и пробудилась совѣсть въ отношеніи нищеты, материальной нужды широкихъ слоевъ трудящагося народа, — существуютъ и многообразныя попытки занять христіанскую позицію въ этомъ вопросѣ, разрѣшить его съ точки зрењія христіанской вѣры; въ многообразныхъ формахъ, которая мы не можемъ здѣсь перечислять и оцѣнивать, существуетъ, т. наз. «христіанскій соціализмъ». По меньшей мѣрѣ отдѣльные люди или группы людей сознаютъ, что равнодушіе, пассивное отношеніе, христіанѣ къ горькой нуждѣ множества ближнихъ есть великий грѣхъ христіанскаго міра; въ католической церкви, это сознаніе было официально возвѣщено и церковно санкционировано въ извѣстныхъ энцикликахъ папъ Льва XIII и Пія XI. Люди, желающіе быть христіанами, начинаютъ чаще и острѣе ощущать, что было бы невыносимъ фарисействомъ предаваться молитвѣ или богословскому умозрѣнію, упражняться въ христіанскихъ добродѣтеляхъ — и не испытывать при этомъ беспокойства о томъ, что за стѣнами церкви или нашего дома миллионы людей — въ томъ числѣ старики, женщины, дѣти — голодаютъ и гибнутъ отъ хозяйственной нужды. Если, по завѣту Христову, прежде чѣмъ приблизиться къ алтарю, нужно примириться съ ближнимъ, который чувствуетъ себя обиженнымъ нами — то можно ли оставаться равнодушнымъ къ тому, что миллионы нуждающихся, живутъ съ чувствомъ горькаго озлобленія противъ материально привилегированныхъ членовъ общества, спокойно обрекающихъ ихъ на голодъ? Правда, въ церкви всегда проповѣдуютъ милосердіе, заботу о бѣдныхъ, раздачу милостыни. Но ни для кого не секретъ, что христіан-

ское благотвореніе въ его обычной, распространенной формѣ есть дѣло весьма дешевое, подача грошей, нечувствительная для дающаго и не стоящая ни въ какомъ отношеніи къ нуждѣ ближняго; такое «благотвореніе» совершается по общему правилу безъ истинной любви къ ближнему, безъ малѣйшей воли къ жертвенности;; оно легко совмѣщается съ холодностью, равнодушіемъ и даже жестокостью къ бѣднымъ во всей остальной, «внѣ церковной» нашей жизни и въ особенности въ нашихъ «дѣловыхъ» отношеніяхъ къ нимъ; чаще всего такое дешевое благотвореніе есть само видъ фарисейства. Но даже въ самомъ лучшемъ случаѣ такого рода благотворительность касается немногихъ отдѣльныхъ людей, почему либо намъ близкихъ или случайно намъ встрѣтившихся; то, что за этими предѣлами есть еще бозконечное количество нужды и нищеты, обычно мало беспокоитъ христіанина; отъ укоровъ совѣсти онъ обычно отдѣлывается легкой безсердечной мыслью, что «нельзя же помочь всѣмъ». Можетъ по праву почитаться истиннымъ скандаломъ для христіанскаго міра, что въ противоположность этому распространенному въ немъ равнодушію къ судьбѣ обездоленныхъ подлинная, горячая забота о ней становится часто привилегіей людей невѣрующихъ и противниковъ христіанства. Какъ совершенно справедливо замѣтилъ Н. А. Бердяевъ, успѣхъ и притягательная сила идеи атеистического соціализма и его самой крайней формы — материалистического коммунизма — въ первую очередь опредѣленъ историческими грѣхами христіанскаго міра, его равнодушіемъ къ соціальной нуждѣ. И соціалисты и коммунисты пользуются этимъ положениемъ, чтобы доказывать, что христіанская проповѣдь смиренія, терпѣнія и равнодушія къ земнымъ благамъ спужить только цѣлью удержать бѣлыхъ отъ ихъ стремленія къ достойному человѣческому существованію и охранять безстыдный эгоизмъ имущихъ классовъ. И къ стыду христіанскаго міра приходится признать, что это утвержденіе содержитъ долю безспорной истины: люди, именующіе себя христіанами — служители церкви и міряне — дѣйствительно часто кощунственно пользовались священными завѣтами христіанской вѣры, чтобы охранять привилегіи имущихъ и препятствовать улучшенію быта нуждающихся.

Исходя изъ этихъ простыхъ и общихъ положеній, могло бы показаться, что «христіанский соціализмъ» въ принципѣ вообще не есть проблема. И дѣйствительно, поскольку подъ «соціализмомъ» мы будемъ разумѣть не что иное, какъ настроеніе дѣйственной любви къ ближнимъ, серьезного чувства отвѣтственности за ихъ материальную судьбу, всякий христіа-

НИНЬ, поскольку онъ хочетъ быть истиннымъ христіаниномъ, долженъ въ этомъ смыслѣ быть «соціалистомъ». Христіанинъ будетъ, конечно, воздерживаться отъ ненависти къ богатымъ — въ своемъ обличеніи ихъ грѣха эгоизма, онъ будетъ руководиться любовью къ обличаемымъ грѣшникамъ; и онъ будетъ осторегаться пытаться достигнуть соціальной справедливости черезъ демагогическое разнудываніе эгоистическихъ страстей бѣдняковъ. Но онъ не останется равнодушнымъ къ самому факту соціальной несправедливости, и онъ открыто признаетъ грѣхомъ равнодушіе и холодность имущихъ въ отношеніи нужды ихъ обездоленныхъ близкихъ. Онъ прежде всего будетъ самъ въ своей личной жизни стремиться къ добродѣтели подлинной, дѣйственной любви — будетъ, въ мѣру своихъ силъ, пытаться осуществлять завѣтъ Христа — дѣлиться послѣднимъ, что имѣешь, съ нуждающимся братомъ. И онъ будетъ призывать имущихъ къ покаянію, къ дѣйственной любви, къ заботѣ о бѣдныхъ. Смиреніе, скромность, воздержаніе отъ корыстолюбія онъ будетъ въ первую очередь проповѣдывать богатымъ, а не бѣднымъ; онъ будетъ сознавать, что проповѣдовавъ эти добродѣтели бѣднымъ, не впадая въ фарисейство, можно лишь послѣ того, какъ обнаружишь дѣйственное участіе въ ихъ нуждѣ и раздѣлишь съ ними то, что имѣешь. Повторяемъ: **въ этомъ смыслѣ** совершенно очевидно, что всякий, кто подлинно обладаетъ христіанской совѣстью и хочетъ быть христіаниномъ, долженъ быть и «христіанскимъ соціалистомъ».

Однако, подлинная проблематика того, что въ специфическомъ смыслѣ называется «христіанскимъ соціализмомъ», вышесказаннымъ еще нисколько не затронута и только здѣсь и начинается. Эта проблематика содержитъ два существенныхъ момента.

1) Опытъ жизни, «мудрость вѣка сего» свидѣтельствуетъ съ безспорной очевидностью, что личная благотворительность, индивидуальная усилия любви недостаточны, чтобы не только устранить, но и сколько нибудь существенно смягчить... соціальную нужду широкихъ массъ. Люди самоотверженные, исполненные подлинной христіанской любви, всегда составляютъ ничтожное меньшинство; приходится считаться съ фактами, что огромное большинство людей корыстны, эгоистичны, равнодушны къ нуждамъ близкихъ. При этихъ условіяхъ устраненія или сколько нибудь существенного смягченія соціальной нужды, можно ожидать только отъ **соціальныхъ реформъ**, т. е. отъ **принудительного регулированія соціальныхъ отношеній государственной властью** (ограниченіе рабочаго времени, уста-

навливаемый закономъ минимумъ заработной платы, принудительное страхование, законодательное нормирование жилищныхъ условий, аграрное законодательство и т. п.). Спрашивается: какъ долженъ относиться христіанинъ — именно въ качествѣ христіанина, т. е. изъ глубины своей специфически христіанской жизненной установки — къ идеѣ соціальныхъ реформъ? Этотъ вопросъ сводится въ конечномъ счетѣ къ вопросу: какъ долженъ христіанинъ оцѣнивать мѣры **внѣшняго, организационнаго** порядка, направленные на удовлетвореніе материальныхъ нуждъ людей?

2) Тотъ же вопросъ выступаетъ съ особенной рѣзкостью и пріобрѣтаетъ особую остроту, поскольку рѣчь идетъ о христіанскомъ отношеніи къ «соціализму» въ специфическомъ смыслѣ этого слова. Какъ извѣстно, соціалистическое ученіе утверждаетъ, что т. наз. «буржуазный строй», т. е. строй, основанный на частной собственности и принципіальной свободѣ труда и экономической жизни, неизбѣжно приводить къ обогащенію немногихъ за счетъ нужды и нищеты большинства; поэтому онъ долженъ быть замѣненъ строемъ «соціалистическимъ», при которомъ экономическая жизнь и распределеніе народного дохода регулировались бы, въ интересахъ справедливости, государственной властью или вообще какимъ либо планомърно дѣйствующимъ органомъ колективной народной воли. (Мы сознательно даемъ наиболѣе широкое опредѣленіе соціализма, подъ которое могутъ подойти разные типы его конкретного осуществленія). Оставляя здѣсь въ сторонѣ чисто экономическую или соціологическую, т. е. вообще эмпирическую проблематику — иначе говоря, допуская безъ спора — для упрощенія вопроса и уясненія его принципіальной стороны, — что въ отношеніи справедливаго распределенія дохода и вообще материального благополучія народныхъ массъ соціалистической строй, имѣть преимущество передъ, т. наз. буржуазнымъ, т. е. строемъ, основаннымъ на частной собственности, и экономической свободѣ\*) — поставимъ вопросъ: долженъ ли христіанинъ въ силу этого быть (по мотивамъ своего христіанского сознанія) сторонникомъ соціалистического строя, или же онъ имѣетъ свои, христіанскія, возраженія противъ него — или, наконецъ, онъ можетъ или даже долженъ оставаться индифферентнымъ въ этомъ спорѣ, не занимая въ немъ никакой позиціи, (что есть, кажется, наиболѣе распространенная установка?).

Несмотря на несомнѣнную связь двухъ указанныхъ вопросъ, мы для ясности должны ихъ расчленить и разсмотреть каждый изъ нихъ въ отдельности.

## II.

Итакъ, спросимъ себя прежде всего: каково должно быть христіанское отношеніе къ «соціальному вопросу», поскольку этотъ вопросъ практически разрѣшается не въ порядкѣ христіанской любви и индивидуального благотворенія, а въ порядкѣ осуществляемыхъ государственной властью принудительныхъ соціальныхъ реформъ? Долженъ ли христіанинъ, имению въ качествѣ христіанина, быть соціальнымъ реформаторомъ и въ этомъ смыслѣ «соціалистомъ»? Или задача принудительного, государственного осуществленія соціальной справедливости вообще выходитъ, въ качествѣ проблемы чисто земного, материального устройства жизни, за предѣлы специфически христіанского интереса? Или здѣсь возможна еще какая нибудь иная, третья, установка?

Одно кажется намъ, прежде всего, совершенно бесспорнымъ. Если христіанская вѣра есть обладаніе полнотой правды, то христіанская религіозная жизнь и религіозная установка не есть какая нибудь частная, ограниченная сферы жизни, чуждая всѣмъ остальнымъ областямъ жизни и равнодушная къ нимъ; напротивъ, она должна охватывать всю нравственную и, тѣмъ самымъ, соціальную жизнь и имѣть въ отношеніи ея свою, специфически христіанскую установку. Этимъ сразу отвергается, съ одной стороны, индифферентизмъ въ отношеніи соціального вопроса и, съ другой стороны, всѣ попытки просто механически сочетать съ христіанствомъ какія либо господствующія въ нехристіанской средѣ типическія возврѣнія по этому вопросу. Что касается послѣдняго момента, то христіанинъ долженъ, конечно, смиренno учиться правдѣ, даже если ее высказывается невѣрующій; и въ этомъ смыслѣ нужно считаться съ фактомъ, что иниціатива заботы о соціальной справедливости и о разрѣшеніи соціального вопроса принадлежала — и, пожалуй, и до селѣ принадлежитъ — невѣрующимъ. Христіанскій міръ долженъ честно признать этотъ устыжающій его фактъ, долженъ смиренno учиться у невѣрующихъ самой ихъ заботѣ о соціальной правдѣ. Но, съ другой стороны, не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы механически покорно признавать правильными и усваивать сами **отвѣты** невѣрующихъ на этотъ вопросъ. Ложная религіозная установка можетъ, правда, сочетаться съ вы-

\*) По существу мы думали, что опытъ соціалистического хозяйства (и въ Россіи и въ Германіи) опровергаетъ это утвержденіе и свидѣтельствуетъ о прямо противоположномъ.

сокимъ уровнемъ нравственныхъ стремленийъ, но никакъ не можетъ лежать въ основѣ истиннаго жизнепониманія. Поэтому христіанское отношеніе къ соціальному вопросу, христіанское пониманіе путей его разрѣшенія не можетъ быть простой колпей пониманія нехристіанского, а должно носить на себѣ явственный отпечатокъ основоположной религіозной сущности общей христіанской установки.

Въ чемъ заключается существо этой христіанской установки, ея принципіальное отличіе отъ установки не христіанской? Нельзя, конечно, уложить смыслъ христіанского сознанія въ какую либо одну отвлеченнную формулу; однако можно все же отвлеченно выразить наиболѣе существенный его признакъ. Онъ состоять въ томъ, что христіанскому жизнечувствію и жизнепониманію присуще сознаніе коренной, «нераздѣльной и несліянной», до конца міра и его чаемаго послѣдняго преображенія неустранимой двойственности сферъ бытія, въ которыхъ живеть и къ которымъ причастенъ христіанинъ. Въ какихъ бы словахъ мы ни формулировали эту дѣйственность — какъ царство «небесное» и царство «земное», какъ внутреннюю жизнь съ Богомъ или «во Христѣ» — и жизнь въ «мирѣ», какъ сферу «церкви» (въ основномъ, мистическомъ смыслѣ этого понятія) и сферу «мира», или какъ сферу «благодати» и сферу «закона» — самый фактъ этой двойственности и его существенный смыслъ непосредственно понятенъ и очевиденъ всякому сознанію, внутренне причастному христіанскому откровенію. Изъ этой двойственности совсѣмъ не вытекаетъ, какъ это часто думаютъ, совершенное равнодушіе къ «миру», полная замкнутость въ одномъ лишь «небесномъ»: такая позиція означала бы, наоборотъ, отсутствіе указанной основоположной для христіанского сознанія двойственности. Если христіанинъ обязанъ стремиться къ подавленію и угашенію своихъ собственныхъ эгоистическихъ «мирскихъ» интересовъ, то въ своей христіанской любви къ ближнимъ онъ, напротивъ, не имѣть права не считаться и съ ихъ «мирской», «земной» нуждой. Но одно все же слѣдуетъ изъ этой своеобразной христіанской установки — именно сознаніе, что земнымъ нуждамъ во всякомъ случаѣ не исчерпывается нужда человѣка, болѣе того: что духовная жизнь и ея нужда обладаютъ нѣкимъ **онтологическимъ** приматомъ надъ жизнью земной и ея интересами.

Отсюда для нашей темы слѣдуютъ нѣкоторые, весьма существенные выводы. Поскольку дѣйственная любовь къ ближнему требуетъ — для своего подлинно плодотворного осуществленія — своего выраженія въ «соціальныхъ реформахъ», т. е.

въ формѣ установлениія нѣкаго новаго организаціоннаго порядка — нѣть никакого основанія, чтобы христіанинъ относился принципіально отрицательно или даже только равнодушно къ такого рода мѣропріятіямъ; напротивъ, въ принципѣ онъ долженъ будеть сочувствовать всѣмъ мѣрамъ, содѣйствующимъ установлению соціальной справедливости. Однако, при всемъ своемъ принципіальномъ сочувствіи соціальнымъ реформамъ, поскольку послѣднія выражаютъ въ сферѣ организованной колективной воли заботу о судьбѣ близкихъ, христіанинъ никогда не сможетъ считать такое организаціонное преобразованіе человѣческихъ отношений **единственнымъ** и даже только **наиболѣе существеннымъ** путемъ къ преодолѣнію человѣческихъ бѣдствій. Ибо онъ знаетъ, что эти бѣдствія и общий трагизмъ человѣческой жизни имѣютъ болѣе глубокій, внутренний духовный источникъ, недоступный никакимъ политическимъ мѣрамъ. Съ одной стороны, человѣческая душа имѣеть, кроме материальныхъ нуждъ, и нужды духовныя, которыя, конечно, никакими «соціальными реформами» удовлетворить нельзя. Если бы было непростительнымъ лицемѣріемъ и ханжествомъ отводить ссылкой на это заботу о материальной нуждѣ ближняго — если первый долгъ христіанина въ отношеніи голоднаго — накормить его, а не читать ему проповѣди, то этимъ все же не устраниется истина «не о единомъ хлѣбѣ живъ человѣкъ». И съ другой стороны, сами «земные», материальные нужды человѣка опредѣлены не только тѣмъ или инымъ соціально-политическимъ строемъ, а общей грѣховной, несовершенной природой человѣка. Христіанинъ не можетъ раздѣлять мысли Руссо, что зло человѣческой жизни опредѣлено неправильными общественными отношеніями. Поэтому христіанинъ никогда не можетъ быть соціальнымъ **утопистомъ**. Онъ никогда не будетъ раздѣлять вѣры, что какія либо соціальные реформы или перевороты смогутъ устранить всѣ несправедливости, все зло, всѣ бѣдствія человѣческой жизни; онъ не можетъ вѣрить въ осуществленіе какими бы то ни было вѣнѣшними организаціонными мѣрами царства правды, мира и блаженства — «царства Божія на землѣ». Онъ знаетъ, что и соціальное зло, какъ всякое зло, въ конечномъ счетѣ опредѣлено грѣховной природой человѣка, поэтому не можетъ быть окончательно устранено никакими вѣнѣшними человѣческими средствами. Онъ знаетъ, что страдать отъ неправды, царящей въ мірѣ, есть — впредь до чаемаго преображенія и окончательного обоженія міра — роковая, ничѣмъ непреодолимая судьба человѣка. Правда, это убѣжденіе не должно служить — какъ это, къ несчастью, часто бывало въ исторіи христіанства — поводомъ

къ равнодушію или пассивности въ отношении соціальної нужди людей и попыткъ смягчить ее соціальными реформами. Но при всей своей волѣ дѣйственно соучаствовать въ попыткахъ организаціонного улучшения положенія людей, христіанинъ, по самому существу своей жизненной установки, не сможетъ видѣть въ соціальныхъ реформахъ ни панацеи отъ всѣхъ бѣдствій, ни единственной задачи своей жизни.

Сказанное выше можетъ на первый взглядъ показаться «общимъ мѣстомъ» или соображеніемъ формального порядка, изъ которого нельзѧ сдѣлать никакихъ конкретныхъ выводовъ по существу интересующаго насъ вопроса. Однако это не такъ. Изъ сказанного слѣдуютъ, напротивъ, весьма существенные конкретные выводы въ отношеніи христіанской установки въ соціальномъ вопросѣ. Христіанинъ не только не будетъ сочувствовать учению материалистического соціализма, основанному на вѣрѣ въ однѣ земныя блага, на возбужденіи классовой ненависти и разнозданіи инстинктовъ корысти и зависимости въ народныхъ «массахъ» — что понятно само собой — но онъ и не сможетъ быть ни революционеромъ (въ соціальномъ и политическомъ смыслѣ), ни вообще политическимъ или соціальнымъ **фанатикомъ**. Съ одной стороны, онъ отклонитъ, какъ гибельное заблужденіе, великий радикальный переворотъ въ соціальныхъ отношеніяхъ, который всегда опирается на надежду сразу, единымъ взмахомъ избавить человѣчество отъ всѣхъ или хотя бы отъ наиболѣе существенныхъ его бѣдствій. Такъ какъ онъ заранѣe знаетъ, что всѣ человѣческія реформы суть **палиативъ**, что съ устраниеніемъ однихъ бѣдствій, особенно чувствительныхъ въ данный моментъ, обнаружатся другія бѣдствія, о которыхъ люди сейчасъ не думаютъ, — то онъ будетъ склоненъ отдавать преимущество постепеннымъ и частичнымъ реформамъ передъ всякаго рода мнимо-спасительными переворотами, связанными съ великими потрясеніями. **Именно въ силу своего религіознаго радикализма**, именно въ силу своей над-мірной позиціи, христіанинъ будетъ въ сфере соціально-политическихъ реформъ **умѣреннымъ и реалистомъ**; въ отношеніи всѣхъ мірскихъ заботъ и плановъ онъ отдастъ предпочтеніе «здравому смыслу», основанной на жизненномъ опыте холодной мудрости передъ всякимъ страстнымъ энтузіазмомъ, рождающимся изъ слѣпой и ложной вѣры. И съ другой стороны, имѣя опытъ духовной основы всей человѣческой жизни, онъ всегда будетъ сознавать, что даже самая разумная и цѣлесообразная соціальная реформа, т. е. организаціонная перемѣна виѣшнихъ условій жизни, можетъ быть подлинно плодотворной лишь въ связи съ внутреннимъ, нравственнымъ и лу-

ховнымъ улучшениемъ самихъ людей. Онъ никогда не забудеть, что единственное, чему можно приписать универсальное значение въ человѣческой жизни, есть забота о внутреннемъ духовномъ строѣ человѣческой души. И въ этомъ отношеніи онъ поэтому также отдастъ предпочтеніе постепеннымъ реформамъ, связаннымъ съ перевоспитаніемъ человѣка, съ улучшениемъ внутреннихъ навыковъ его жизни, передъ всякими поспѣшными, внезапными и радикальными перемѣнами.

### III.

Эти предварительные соображенія подготавлиаютъ насъ къ отвѣту на второй изъ поставленныхъ выше вопросовъ: какова должна быть позиція христіанина при выборѣ между господствующимъ «буржуазнымъ» порядкомъ, основанномъ на частной собственности и хозяйственной свободѣ, т. е. на хозяйственномъ индивидуализмѣ, и соціалистическимъ порядкомъ, въ которомъ государство или общество съ помощью правовыхъ нормъ, принудительно противодѣйствующихъ хозяйственному эгоизму, заботится о материальномъ благосостояніи трудящихся массъ? Какъ уже указано выше, для упрощенія вопроса мы оставляемъ въ сторонѣ всю чисто экономическую или соціально-политическую проблематику и сосредоточиваемся исключительно на религиозно-нравственной сторонѣ вопроса.

Соціализмъ въ своей критикѣ существующаго буржуазного порядка утверждаетъ, что частная собственность и неограниченная хозяйственная свобода личности не только приводитъ къ хозяйственному неравенству, къ раздѣленію общества на богатыхъ и бѣдныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ предоставляетъ богатымъ, какъ хозяйственно наиболѣе сильнымъ, свободу эксплуатировать бѣдныхъ; такимъ образомъ, при буржуазномъ строѣ соціальная несправедливость узаконяется самимъ правомъ, которое по существу должно было бы быть выражениемъ начала справедливости. Если право цивилизованныхъ народовъ не терпить того, чтобы физически сильный истязать, угнетать, рабо-щасть физически слабого, то не долженъ ли этотъ же принципъ — ограниченія свободы сильнѣйшаго, гдѣ она ведетъ къ злоупотребленіямъ — примѣняться и въ отношеніи хозяйственной и соціальной жизни? Формально свободный (въ демократіяхъ) бѣднякъ въ силу своей хозяйственной зависимости отъ богатаго становится фактически рабомъ послѣдняго. Не требуетъ ли долгъ элементарной справедливости, чтобы государство, отмѣнивъ или по крайней мѣрѣ существенно стѣснивъ

индивидуальную хозяйственную свободу, принудило богатыхъ считаться съ правомърными интересами бѣдныхъ?

На первый взглядъ могло бы показаться, что именно при полной искренности и послѣдовательности христіанского умонастроения здѣсь вообще нѣтъ мѣста для сомнѣй. Порядокъ, основанный на правовомъ санкционированіи корысти и эгоизма и приводящий къ эксплуатации бѣдныхъ богатыми, самъ по себѣ не можетъ вызывать сочувствія христіанина. Это непосредственное нравственное чувство есть психологическое основаніе распространенного убѣжденія, что искренній и добросовѣстный христіанинъ долженъ тѣмъ самymъ быть соціалистомъ, принципіально сочувствовать соціалистическимъ требованіямъ. И все же вопросъ не такъ простъ, какъ это кажется съ первого взгляда; и именно здѣсь наѣзъ подстерегаетъ тяжкое и роковое искушеніе, и притомъ порядка чисто религіозно-нравственнаго.

А именно, основная проблематика заключена здѣсь въ вопросѣ: можно ли и дозволительно ли, съ точки зрѣнія христіанского сознанія, добиваться справедливаго, братскаго отношенія къ ближнимъ съ помощью **принужденія**? Можетъ ли христіанская заповѣдь любви къ ближнему быть превращена въ **принудительную норму права**? Отвѣтъ на этотъ вопросъ, лумается, совершенно очевиденъ: онъ состоить въ томъ, что это и **фактически невозможно, и морально и религіозно недопустимо**. Это невозможно, потому что любовь къ ближнему, какъ, впрочемъ, и всяко моральное умонастроеніе, не можетъ быть вынуждено, а можетъ только свободно истекать изъ глубинъ человѣческаго духа и его свободного богообщенія. Но именно поэтому это и недопустимо, ибо, не достигая своей подлинной цѣли, всякая попытка такого рода приводила бы лишь къ лицемѣрію, къ невыносимой фальсификаціи подлинного христіанско-этическаго умонастроенія. Всякая попытка **вынудить** какую нибудь христіанскую добродѣтель (идеть ли рѣчь о физическомъ принужденіи, какъ въ нормѣ права, или даже только о моральномъ принужденіи) означала бы сама измѣну христіанскому умонастроенію — измѣну религіи благодати и свободы — и впаденіе въ фарисейство, въ религію законничества и внѣшнихъ дѣлъ. «Господь есть Духъ; и гдѣ Духъ Господа, тамъ и свобода». Какъ бы часто, въ самыхъ многообразныхъ направленіяхъ, христіанскій міръ ни погрѣшалъ противъ этой истины, — она остается все же основоположной аксиомой христіанского сознанія.

Съ этой точки зрѣнія столь, казалось бы, естественной, почти незамѣтный переходъ отъ истинаго христіанского умо-

настроенія къ этически-политической позиції «христіанского соціализма» (въ специфическомъ смыслѣ этого понятія, съ которыемъ мы имѣемъ здѣсь дѣло) оказывается схожденіемъ съ истиннаго пути — заблужденіемъ, по существу совпадающимъ съ искушеніемъ «Великаго Инквизитора» у Достоевскаго. Къ самому существу христіанской вѣры принадлежить, что христіанинъ стоитъ передъ тяжкой альтернативой: либо онъ остается со Христомъ, т. е. съ христіанскимъ идеаломъ жизни, основаннымъ на свободной любви, — идя при этомъ на рискъ внѣшняго неуспѣха своего дѣла — либо же онъ поддается стремлению облегчить человѣческія нужды съ помощью земной, внѣшней силы принужденія — и, тѣмъ самымъ, фактически отрекается отъ истиннаго существа христіанской жизненной установки, осуществимой лишь при полной внутренней свободѣ и отрѣщенности отъ мысли о внѣшнемъ успѣхѣ. Послѣдній членъ этой альтернативы не перестаетъ быть искушеніемъ, впаденіемъ въ ересь, оттого, что побужденіемъ къ нему служить благородный, морально правомѣрный мотивъ любви къ людямъ. И положеніе тутъ таково, что чѣмъ отзывчивѣе человѣкъ на чужія страданія, чѣмъ болѣе страстно онъ ищетъ правды въ человѣческихъ отношеніяхъ, тѣмъ легче ему впасть въ это заблужденіе. Вѣдь исходя именно изъ такого подлиннаго осуществленія правды на землѣ, противники христіанства вообще рассматриваютъ христіанскую вѣру, какъ «религию постоянной неудачи»; они ссылаются при этомъ на исторический опытъ, показывающій невозможность христіанизировать миръ, обратить его къ правдѣ на пути свободного слѣдованія заповѣди Христа. Но именно поэтому мы стоимъ здѣсь на роковомъ распутьи и должны сдѣлать выборъ между путемъ христіанскимъ и путемъ соціалистическимъ.

Но что же это значитъ? Значить ли это, что христіанинъ, признавъ ложнымъ путь «соціалистическій», тѣмъ самымъ долженъ солидаризироваться съ духомъ «буржуазнаго» строя, основаннымъ, какъ мы видѣли, на корысти и эгоизмѣ? И какъ согласовать выводъ, къ которому мы сейчасъ пришли, съ высказаннымъ выше утвержденіемъ, что христіанинъ можетъ и даже долженъ быть сторонникомъ соціальныхъ реформъ, которыхъ вѣдь тоже суть принудительныя мѣры къ осуществленію соціальной справедливости и къ облегченію человѣческой нужды? Не приводить ли конкретно намѣченная нами мысль — вопреки всему, признанному нами выше — къ оправдaniю равнодушія христіанина къ соціальной нуждѣ, т. е. къ нѣкому очевидному, съ христіанской точки зренія, *reductio ad absurdum*?

Разрѣшеніе этого сомнѣнія подводитъ насъ наконецъ къ

усмотрѣнію подлиннаго, «царственнаго» пути христіанскаго сознанія въ проблематикѣ соціального вопроса.

Основоположная, сущностная установка христіанскаго сознанія, вытекающая изъ самого существа христіанства, какъ религіи благодати, какъ жизни въ Богѣ — есть установка свободы, свободной любви. Но изъ этого совсѣмъ не слѣдуетъ топорное рационалистическое, «толстовское» утвержденіе, что всякое вообще принужденіе и всякое вообще мѣропріятіе вѣнчаныя, организаціоннаго порядка противорѣчить христіанскому сознанію и недопустимо для христіанина. Выше было указано, что изъ существа христіанской жизненной установки вытекаетъ двойственность между «жизнью въ Богѣ» и принадлежности къ «мирѣ». Именно эта двойственность опредѣляетъ неизбѣжную двойственность путей христіанского овладѣнія жизнью. Признавая единственнымъ путемъ спасенія міра и человѣчества таинственную, незримую богочеловѣческую активность, совершающуюся въ глубинахъ человѣческаго духа и въ стихіи свободы и любви, — христіанинъ одновременно сознаетъ свою задачу — въ предѣлахъ міра — ограждать жизнь отъ силъ зла и содѣйствовать торжеству правды и добра. Эта послѣдняя задача именно и есть вѣнчаная, организаціонная задача, для которой неизбѣжно вѣнчаное принужденіе. Съ христіанской точки зрѣнія недопустимо не просто всякое принужденіе, какъ таковое (которое, напротивъ, при извѣстныхъ условіяхъ обязательно) — недопустимо только смышеніе организаціонной задачи — общѣ говоря: задача вѣнчанаго противодѣйствія злу и содѣйствія добру — съ существеннымъ преображеніемъ жизни, осуществимымъ лишь черезъ свободную любовь. Одно дѣло — спасеніе и внутреннее возрожденіе или просвѣтлѣніе человѣческой жизни, и совсѣмъ другое дѣло — принятие вѣнчаныхъ мѣръ къ ея охранѣ и къ содѣйствію росту ея внутреннихъ силъ. Сознаніе этого существеннаго различія даетъ намъ возможность точнаго опредѣленія отношенія христіанина къ «соціализму», къ «буржуазному строю» и къ «соціальной реформѣ».

Прежде всего, само понятіе «христіанскій соціализмъ» — поскольку подъ соціализмомъ разумѣть не умонастроение, а нѣкій общественный «строй» или «порядокъ» — содержитъ опасное смышеніе понятій и есть *contradictio in adjecto* уже въ томъ общемъ смыслѣ, въ которомъ противорѣчиво понятіе «христіанскаго общественнаго строя». Сферой христіанской жизни въ непосредственномъ и подлинномъ смыслѣ слова можетъ быть только церковь въ смыслѣ свободнаго любовнаго единства людей во Христѣ, а не какой либо государственный или общественный порядокъ. Если теперь, за предѣлами этого общаго

соображенія, мы спросимъ, какой строй или порядокъ болѣе соотвѣтствуетъ — въ планѣ правового порядка — христіанскому идеалу, то отвѣтъ на это не представитъ затрудненія. Съ точки зрѣнія христіанской вѣры и христіанского жизнепониманія предпочтеніе имѣеть тотъ общественный строй или порядокъ, который въ **максимальной мѣрѣ** благопріятенъ развитію и укрѣплению свободного братски-любовнаго общенія между людьми. Сколь бы это ни казалось парадоксальнымъ, но такимъ строемъ оказывается **не «соціализмъ»**, а именно строй, основанный на хозяйственной свободѣ личности, на свободѣ индивидуального распоряженія имуществомъ. Ибо соціалистической строй, лишающей личность свободного распоряженія имуществомъ и **принудительно** осуществляющей соціальную справедливость, тѣмъ самыемъ лишаетъ христіанина **возможности свободно осуществлять завѣтъ христіанской любви** (конечно, въ той мѣрѣ, въ какой осуществленіе христіанского завѣта вообще зависитъ отъ вышнихъ условій). Соціализмъ — не въ какой либо случайной отдельной формѣ своего осуществленія, а въ самомъ своемъ существѣ и общемъ замыслѣ — есть система жизни, **отвергающая** христіанскій идеалъ **свободной братской любви** (съ ссылкой на его неосуществимость въ виду эгоистической природы человѣка) и замѣняющая его государственно-правовымъ, т. е. **принудительнымъ** осуществленіемъ соціальной справедливости. Напротивъ, правовой строй, признающій свободу личного распоряженія въ хозяйственной жизни, есть необходимое или по меньшей мѣрѣ наиболѣе благопріятное условіе для осуществленія христіанской любви вплоть до пожертвованія всѣмъ своимъ имуществомъ и свободно-любовной общности имущества. (На этомъ основана имущественная общность первохристіанской общини, какъ это особенно отчетливо показано въ Дѣян. Апостол., въ исторіи Ананія и Сапфиръ; и на этомъ же по существу основанъ монастырскій укладъ совмѣстной жизни; совершенно очевидно, что здѣсь дѣло идетъ не о принудительномъ осуществленіи соціальной справедливости, а о добровольномъ рѣшеніи людей, свободныхъ распоряжаться своей собственностью, составить единую христіанскую семью). И можно сказать, что такъ наз. «буржуазный» строй такихъ странъ, какъ напр., Франція и Англія, есть **необходимое условіе для существования «христіанскихъ соціалистовъ»**, т. е. людей, одушевленныхъ любовью къ нуждающимся ближнимъ и жертвенно отдающихъ имъ свое имущество; тогда какъ въ такихъ странахъ, какъ коммунистическая Россія или національ-соціалистическая Германія, гдѣ соціальная солидарность (въ разныхъ формахъ) предписана начальствомъ и осуществляется при-

нудительно, «христіанський соціалізмъ» есть явленіе почти немыслимое.

Въ этой связи намъ отчетливо уясняется принципіальное различие между **соціализмомъ** (какъ правовыми строемъ) и **соціальными реформами**. Соціализмъ есть, какъ указано, замыселль **принудительного** осуществлениіа правды и братства между людьми; въ качествѣ такового, онъ **прямо противорѣчитъ** христіанскому сознанію **свободного братства во Христѣ**. Идея же соціальныхъ реформъ или соціального законодательства состоять въ томъ, что государство **ограничиваетъ** хозяйственную свободу тамъ, где она приводить къ недопустимой эксплуатации слабыхъ сильными; государство съ помощью принудительныхъ мѣръ защищаетъ бѣдныхъ, имущественно слабыхъ, налагаетъ запретъ на извѣстныя дѣйствія или отношенія, которыя оно считаетъ недопустимыми съ точки зрењія соціальной справедливости; въ остальномъ же оно не стѣсняетъ хозяйственной свободы гражданъ. Послѣдняя установка, конечно, и съ христіанской точки зрењія есть единственно правильная. Пояснимъ это соотношеніе простой аналогіей. Существованіе полиціи и суда, ограждающихъ членовъ общества отъ преступныхъ и неправомѣрныхъ дѣйствій отдѣльныхъ людей, конечно, необходимо и вполнѣ правомѣрно — сужденіе христіанина въ этомъ отношеніи не будетъ отличаться отъ сужденія всякаго здравомыслящаго человѣка («начальникъ, носящий мечъ, есть Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему зло» Римл. 13,4). Но совсѣмъ другое дѣло — заранѣе признавъ всѣхъ людей преступными и злыми, запереть ихъ всѣхъ въ тюрьму или сдѣлать рабами, чтобы имѣть возможность принудительно опекать ихъ и заставлять ихъ вести себя справедливо.

Рискуя тѣмъ, что христіанскому умонастроенію будетъ сдѣланъ упрекъ въ лицемѣріи и въ равнодушіи къ материальній нуждѣ людей, нужно рѣшительно настаивать на томъ, что съ христіанской точки зрењія **свобода**, какъ условіе духовной жизни, — а тѣмъ самымъ и хозяйственная свобода — цѣннѣе всякаго материальнаго благополучія. Даже Ст. Милль когда то — вопреки утилітаризму — формулировалъ положеніе: «недовольный Сократъ лучше довольной свиньи». Это есть единственно правильная христіанская точка зрењія. **Сытымъ работомъ** (повторяемъ: даже если бы таковые были возможны, т. е. если бы поработеніе не приводило, какъ показываетъ опытъ, и къ обнищенію) надо безусловно предпочесть свободныхъ людей, даже сознавая, что **свобода связана съ материальной необеспеченнностью, съ опасностью хозяйственной нужды**. Только по-

скольку хозяйственная свобода сама вырождается въ порабощеніе человѣка и тѣмъ затрудняетъ и его духовную жизнь, право должно принудительно полагать ей, въ соціальномъ законодательствѣ, предѣлъ.

Но въ этомъ принципіальномъ предпочтеніи добровольности принужденію не возвращаемся ли мы къ позиціи, уже опровергнутой опытомъ экономической исторії? Не противорѣчимъ ли мы нашему собственному признанію, что въ виду корыстности и эгоистичности большинства людей свобода приводить къ эксплуатации экономически слабыхъ экономически сильными? Для христіанского сознанія есть только одинъ выходъ изъ этой трудности, но выходъ совершенно очевидный и возвращающей насъ — послѣ всего этого ориентированія въ производномъ слѣхъ христіанской жизни — къ центральной христіанской жизненной установкѣ. Христіанская вѣра есть, вѣдь, по самому существу нѣчто парадоксальное, т. е. противорѣчашее жизненному «опыту», «мудрости вѣка сего». Такъ и въ разматриваемомъ вопросѣ. Передъ лицомъ трагической соціальной судьбы человѣчества, сознавая свою христіанскую ответственность за нее, надо вопреки всякому опыту вѣрить въ всепобѣждающую силу жертвенной братской любви къ людямъ и проповѣди этой любви. Если вѣрѣ дано двигать горами, то она во всякомъ случаѣ способна побѣждать зло и неправду въ жизни людей. Основная христіанская позиція въ соціальномъ вопросѣ есть крестовый походъ любви для овладѣнія міромъ. Никто не въ состояніи установить заранѣе незыблемыя границы для плодотворного дѣйствія одушевленныхъ вѣрой и любовью подвиговъ братолюбія — индивидуальныхъ и коллективныхъ (вспомнимъ, напр., вліяніе нѣкоторыхъ католическихъ орденовъ въ эпоху ихъ расцвѣта). Соціальные реформы, законодательное огражденіе интересовъ бѣдныхъ и угнетенныхъ — есть дѣло нужное, разумное, праведное и съ христіанской точки зрѣнія. Но основное христіанское рѣшеніе соціального вопроса есть — вопреки всѣмъ усмѣшкамъ скептиковъ, невѣрующихъ, мудрецовъ вѣка сего — вольная, жертвенная любовь къ ближнимъ, вдохновленная вѣрою во Христа и Его Правду — исповѣданіе не на словахъ, а на дѣлѣ, всемогущества Бога любви.

С. Франкъ.

# **ХРИСТИАНСКАЯ СОВѢСТЬ**

---

## **и**

## **СОЦІАЛЬНЫЙ СТРОЙ**

---

**(ОТВѢТЬ С. Л. ФРАНКУ).**

Статья С. Л. Франка ставить очень острую и мучительную для нашей эпохи проблему. Это статья дискуссионная. Со многими отдельными мыслями С. Л. Франка я согласенъ и считаю ихъ безспорными, но его главная заключительная мысль вызываетъ серьезныя возраженія. С. Л. Франкъ признаетъ тяжелую вину христіанъ въ отношеніи къ соціальному вопросу. Онъ признаетъ, что положеніе бѣдныхъ и обездоленныхъ не можетъ не мучить христіанъ, достойныхъ этого имени, и не можетъ не вызывать съ ихъ стороны заботы. Онъ не можетъ не признать, что существующій экономический порядокъ, вѣрнѣе беспорядокъ, глубоко противоположенъ духу христіанъ, что въ основаніи его лежитъ объективированный грѣхъ. Тѣмъ болѣе неожиданнымъ является его заключеніе, что наиболѣе благопріятенъ для христіанства строй, основанный на неограниченной собственности, на хозяйственной «свободѣ», на «свободѣ» индивидуального распоряженія имуществомъ. Но это и есть тотъ самый капиталистический строй, якобы основанный на свободѣ, движимый эгоизмомъ, личнымъ интересомъ, конкуренціей, погоней за прибылями, звѣрски безучастный къ человѣческой нуждѣ, бѣдности и угнетенію, строй, въ которомыи человѣкъ угнетаетъ человѣка, превращая его въ вещь. Минѣ представляется, что основная ошибка С. Л. Франка связана съ тѣмъ, что онъ все-таки будто бы считаетъ «соціальный вопросъ» вопросомъ любви къ ближнему, милосердія и жертвы, вопросомъ христіанскихъ добродѣтелей высшаго порядка. Но соціальный вопросъ совсѣмъ не есть вопросъ о братствѣ людей, объ отношеніяхъ людей, основанныхъ на любви и жертвѣ, соціальный вопросы есть вопросъ объ элементарной справедливости и правдѣ. Рабочіе и всѣ угнетенные совсѣмъ не требуютъ въ отношеніи къ себѣ

любви и жертвы, а требуют справедливости и экономическихъ правъ. Созданіе братства людей, христіанскихъ отношеній человѣка къ человѣку есть духовная задача, она не разрѣшима никакой организацией общества. Но рѣчь идетъ совсѣмъ о другомъ. Освобожденіе трудящихся классовъ отъ угнетенія, борьба за достойное человѣческое существованіе, есть такой же процессъ, какъ освобожденіе отъ рабства и крѣпостного права. Для уничтоженія крѣпостного права нельзѧ было ждать роста христіанскихъ добродѣтелей, нуженъ былъ принудительный соціальный актъ, мѣняющій структуру общества. Такоже и сейчасъ. Я считаю неудачнымъ словосочетаніе «христіанскій соціализмъ», оно сочетаетъ вещи разнородныя и имѣть плохія ассоціаціи. Лучше уже говорить религіозный соціализмъ или религіозно обоснованный соціализмъ. Эту терминологію употребляютъ Рогацъ, А. Филиппъ, Тиллихъ, Нибуръ, къ которымъ я довольно близокъ.

Въ XIX вѣкѣ можно было считать соціализмъ утопіей совершеннаго соціального строя. Но сейчасъ соціализмъ сталь суровой реальностью и невозможно смотрѣть на соціализмъ, какъ на совершенный строй, разрѣшающій всѣ вопросы. Соціальный вопросъ очень элементарный, вопросъ элементарнаго права людей. Но человѣкъ такъ устроенъ, что для рѣшенія самаго элементарнаго и прозаического вопроса ему нужно предаваться иллюзіямъ и мечтамъ, создавать хиліастичекій мифъ. Я убѣжденъ, что реализація соціалистического строя (употребляю слово соціализмъ въ широкомъ смыслѣ, не останавливаясь на разныхъ формахъ соціализма) не уменьшить, а увеличить глубокій трагизмъ человѣческой жизни. Будутъ устраниены соціальные причины трагизма человѣческаго существованія и будетъ выявленъ внутренній трагизмъ. Соціалистический строй будетъ также грѣховенъ, какъ и всѣ строи въ мірѣ. Но элементарное достоинство человѣка, не допускающее горькой нужды и нищеты, превращенія человѣка въ вещь, будетъ охранено. Тогда только и будетъ на большей глубинѣ поставленъ вопросъ о томъ, является ли человѣкъ человѣку братомъ, что лежитъ въ всякой соціальной организаціи. Я сомнѣваюсь, чтобы С. Л. Франкъ раздѣлялъ точку зрѣнія буржуазной политической экономіи, согласно которой существуетъ вѣчный нормальный экономический строй, каковымъ и является либеральная экономика, и существуютъ вѣчные экономические законы. Величайшую заслугу Маркса я вижу въ томъ, что онъ опрокинулъ эту теорію и увидалъ за экономикой, за міромъ матеріальныхъ вещей человѣческую активность и человѣческую борьбу (съ этимъ связано гениальное ученіе о «фетишизмѣ товаровъ»). Но только съ этой точки зрѣнія, для которой бур-

жуазная собственность есть вѣчный институтъ, можно защищать позиціи С. Л. Франка. Основной моральный вопросъ въ томъ, не является ли такъ наз. капиталистической строй прикрытой и организованной несправедливостью и обидой человѣка, униженіемъ его достоинства? Существующій строй можетъ быть гораздо большимъ насилиемъ и принужденіемъ, чѣмъ принужденіе и насилие, связанное съ уничтоженіемъ этого строя и замѣнѣ его болѣе справедливымъ соціальнымъ строемъ. Свободно распоряжаться имуществомъ допустимо лишь въ томъ случаѣ, если владѣешь имъ по праву. Но буржуазная собственность, основанная на римскомъ правѣ, буржуазное право наслѣдства, владѣніе орудіями производства означаетъ распоряженіе имуществомъ, которое не принадлежитъ тебѣ по праву и которымъ ты угнетаешь ближняго. Для меня это несомнѣнно, независимо отъ какихъ-либо экономическихъ теорій. Оправдана можетъ быть только личная трудовая собственность, не допускающая капитализации. Самое выражение «экономическая свобода» двусмысленно, и въ устахъ многихъ лицемѣрно. Экономическая свобода въ современномъ мірѣ означаетъ рабство трудающихъ массъ. Свобода труда означаетъ рабство труда. И вопросъ въ томъ, какъ перейти къ реальной свободѣ. Именемъ свободы въ соціальной жизни злоупотребляли самыми безстыдными образомъ. Всѣ соціальные реформы, улучшающія участъ трудающихъ, всѣ ограниченія экономическихъ привилегій — объявлялись посягательствомъ на свободу. Когда представитель рабовладѣльческаго юга убивалъ Линкольна, то онъ воскликнулъ, что убиваетъ тирана, посягнувшаго на свободу рабовладѣльцевъ.

С. Л. Франкъ слишкомъ импресіонизированъ тяжкимъ опытомъ русского коммунизма и онъ какъ будто не признаетъ никакого другого соціализма, кромѣ соціализма фашистскаго типа. Но я убѣжденъ, что инфернальный, тианический этизмъ русского коммунизма есть порожденіе не Маркса, а Иоанна Грознаго, есть не соціализмъ, а этизмъ всей русской исторіи отъ великихъ князей московскихъ до Николая I и Александра III. Этизмъ есть болѣнь современного міра, міровая реакція противъ свободы, противъ процессовъ освобожденія человѣка отъ рабства. Міръ возвращается къ языческой идолатріи. Люди одержимы грѣховной волей къ могуществу. Современный национализмъ совершаеть и совершить гораздо больше насилий, чѣмъ соціализмъ. И наиболѣе опасенъ по склонности къ насилию именно националь-соціализмъ и националь-коммунизмъ. Это есть отмѣна гуманізаціи и христіанізаціи (эти два понятія въ отношеніи къ обществу для меня тождественны) человѣческихъ об-

ществъ. Я вижу подлинную сущность соціализма какъ разъ въ обратномъ соціализму этатическому или фашистскому. Соціализмомъ нужно называть направлениe, которое видить верховную цѣнность въ каждомъ трудящемся и каждомъ человѣкѣ, т. е. соціализмъ основанъ на абсолютномъ приматѣ человѣческой личности надъ нечеловѣческими коллективными реальностями или quasi-реальностями. Поэтому соціализмъ есть лишь проекція персонализма, несогласіе подчинить человѣка могуществу государства, національному процвѣтанію, экономическому развитію и т. п. При такомъ пониманіи соціализмъ есть распространеніе правъ человѣка на сферу экономической жизни. Это есть соціализмъ рѣзко антиэтатического, синдикалистского и кооперативного типа. Бѣда въ томъ, что большая часть соціалистовъ имѣетъ ложное міросозерцаніе, исповѣдуется ложную соціологическую религію. Но ложное міросозерцаніе имѣютъ и представители буржуазного направления, они то на дѣлѣ и есть главный источникъ безбожія и отрицанія духа.

Наиболѣе поразило меня заключеніе статьи С. Л. Франка, потому что христіанскія добродѣтели любви и жертвы оказываются связанными съ богатствомъ, съ владѣніемъ собственностью и остаются какъ бы привилегіей богатыхъ, которымъ есть отъ чего отказываться. Ну а бѣдные, обездоленные, могутъ проявлять христіанскія добродѣтели любви и жертвы? Да и допустимо ли терпѣть несправедливое сосредоточеніе богатствъ у привилегированныхъ для того, чтобы они проявляли любовь къ ближнему и жертвовали, чего они кстати никогда и не дѣлаютъ? Минь представляется совершенно антихристіанскимъ классировать общество по тому признаку, что одни владѣютъ собственностью, а другіе лишены ея. Христіанство не можетъ не желать безклассового общества, что означаетъ не насильственное механическое равенство, а какъ разъ выявленіе человѣческаго, личнаго, основаннаго на дарахъ и призваніяхъ неравенства людей. Соціально-классовое неравенство не означаетъ личнаго неравенства, оно есть нивелирующая сила. Христіане въ прошломъ практиковали часто кровавыя насылія и принужденія не для осуществленія соціальной правды, не для утвержденія достоинства человѣка, а для истребленія еретиковъ, для возрастанія моціи имперіи, для защиты аристократическихъ привилегій. И можетъ показаться страннымъ, что они такъ боятся принужденій и такъ защищаются свободу, которую раньше не признавали, когда рѣчь идетъ объ осуществленіи соціальной правды, о реальной эманципації человѣка. Самое христіанство, вѣчно искааемое, въ этомъ, конечно, не повинно.

Николай Бердяевъ.

# ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМЪ ГУССЕРЛЯ

Подобно Декарту, Гуссерль хочетъ положить въ основу своей философіи сужденія, истинность которыхъ не можетъ быть подвергнута ни малѣйшему сомнѣнію, но онъ идетъ въ своемъ методическомъ сомнѣніи гораздо дальше Декарта. Чтобы понять сущность его метода, познакомимся съ основами его ученія о сужденіи. Въ сужденіи слѣдуетъ различать слѣдующія стороны: 1. физическое выражение путемъ, напр. произнесенныхъ словъ; 2. интенциональный психической актъ обсужденія, направленный 3. на предметъ и 4. имѣющей въ виду его определенный составъ (*Sachverhalt*), мысль о которомъ составляетъ значение или смыслъ сужденія.

Рѣзко отличаются другъ отъ друга слѣдующіе два вида сужденій. Актъ сужденія можетъ быть только мнѣніемъ (*Meinung*, *Vermeinung*). «Въ такомъ случаѣ сужденіе, т. е. то, что въ сужденіи положено, есть предметъ и его составъ, только презуммируемый или такой, на который мы нацѣливаемся (*chose visé*)». Иной характеръ имѣютъ сужденія, въ которыхъ достигается очевидность. «Въ очевидности предметъ или его составъ не только подлежитъ прицѣлу отдаленно и неадекватно; онъ присутствуетъ самъ, такъ что судящій субъектъ имѣеть его въ сознаніи имманентномъ. Сужденіе, которое ограничивается презумпціей, если оно переходитъ въ сознаніе къ соответствующей ему очевидности, сообразуется съ самими предметами и ихъ составомъ. Этотъ переходъ имѣеть специальный характеръ. Благодаря ему простая интенція (*Meinung*), пустая, «наполняется» и «существляется» (*Erfüllung*); это — синтезъ точного соответствія интенціи и коррелативной очевидности, очевидная интуїція, что эта интенція бывшая «удаленною отъ вещи» (= неадекватною, *sachfern*), точна\*).

Мняція интенціи Гуссерль называетъ также сигнитивными. Въ *«Logische Untersuchungen»* они говоритьъ, что они въ себѣ «пусты» и «нуждаются въ полнотѣ». «При переходѣ отъ сигнитивной интенціи къ соответствующему наглядному представлению (*Auschanung*), мы переживаемъ не только простое усиленіе, какъ при переходѣ отъ блѣднаго образа или простого

\* ) Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1931, стр. 9.

эскиза къ полно-жизненной картинѣ. Скорѣе у сигнитивного представлениія отсутствуетъ какая бы то ни было полнота, впервые интуитивная интенція подводить къ нему полноту и путемъ отожествленія вносить ее въ него» (I. изд., 2. т., VI, § 21, стр. 548). Гдѣ посредствомъ идеально совершенного воспріятія достигнуто окончательное «выполненіе», тамъ установлено подлинное *adaequalio rei et intellectus*: предметное, дѣйствительно налично или дано точно такимъ, какимъ оно было интендировно» (VI, § 37, стр. 590). Гдѣ есть въ сознаніи такая данность предмета, тамъ достигается очевидность и установлена истина. «Если кто либо переживаетъ очевидность А, то очевидно, что никто другой не можетъ переживать абсурдность того же А; въ самомъ дѣлѣ, очевидность А означаетъ, что А не только мнится, но и подлинно дано точно, какъ такое, какимъ оно мнится, оно въ строжайшемъ смыслѣ слова *само* присутствуетъ» (§ 39, стр. 599). Въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи, въ «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*» 1913 Гуссерль употребляеть то же выражение, къ какому прибѣгаю я въ своей гносеологии, именно говорить, что въ интуиціи предметъ присутствуетъ самолично, «въ оригиналѣ».

Уже въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» Гуссерль говорить о степеняхъ очевидности (§ 38, стр. 593) и даетъ примѣръ возможной неполноты очевидности, примѣръ, дѣлающій мысль его вполнѣ понятною: онъ указываетъ на воспріятіе коробки только «съ передней стороны», причемъ задняя сторона лишь мнится, но наглядно не дана (§ 15, стр. 528). Въ дальнѣйшихъ сочиненіяхъ Гуссерль вводить все большее количество ступеней очевидности и такимъ образомъ, согласно замѣчанію Фольварта, производить расщатываніе понятія очевидности\*).

Остановимся здѣсь лишь на понятіи **аподиктической очевидности**. Ее Гуссерль находитъ тамъ, гдѣ достовѣрность очевидныхъ предметовъ и состава ихъ «обнаруживается въ то же время при критическомъ размышеніи, какъ абсолютная непонятность несуществованія ихъ, и потому заранѣе исключаетъ всякое сомнѣніе, какъ лишенное смысла. Мало того, очевидность этой критической рефлексіи сама въ свою очередь аподиктична» (*Méd. cert.*, 13). Начинать философію Гуссерль хочетъ такими аподиктическими и притомъ «первоначальными истинами, которые могутъ и должны поддерживать все зданіе универсальной науки», т. е. философіи. Это должны быть «оче-

\*) H. Folwart, Kant, Husserl, Heidegger, стр. 66.

видности, которая въ самихъ себѣ носять печать пріоритета въ томъ смыслѣ, что они познаваемы, какъ предшествующія всѣмъ остальнымъ возможнымъ очевидностямъ» (М. с., 12).

На первый взглѣдъ кажется, что существованіе міра есть первая аподиктическая очевидность: вся дѣятельность нашей повседневной жизни и всѣ науки считаютъ существованіе міра несомнѣннымъ. Въ дѣйствительности, этой несомнѣнности нѣтъ: «вся совокупность опыта, единство которого мы можемъ охватить, можетъ оказаться простою видимостью и быть только связаннымъ сномъ» (15). Для философа, мыслящаго радикально, міры есть просто «феномень», заявляющій притязаніе на существованіе. Это относится также и къ существованію всѣхъ другихъ я, поскольку они суть часть окружающаго міра, тѣмъ болѣе, что собственно, мы не имѣемъ болѣе права говорить во множественномъ числѣ. Другие люди и животныя суть для меня данные опыта только вслѣдствіе чувственного опыта, который я имѣю относительно ихъ тѣлъ; но я не могу пользоваться его авторитетомъ, такъ какъ цѣнность его поставлена подъ вопросъ. Коротко говоря, «весь окружающей меня конкретный міръ есть для меня отныне не міръ существующій, а только феномень существованія» (16). Этотъ феномень, поскольку онъ — мой, не есть чистое нѣбытие. Потокъ переживаній, воспряній, воспоминаній, ожиданій и т. п. продолжается, но «я не совершаю болѣе акты экзистенціальной вѣры естественного опыта» (17), я «ставлю въ скобки», «выключаю» сужденія о существованіи или несуществованіи предметовъ опыта. Это воздержаніе отъ экзистенціальныхъ сужденій Гуссерль называетъ греческимъ терминомъ *‘Уходъ’* а также терминомъ трансцендентально-феноменологическая редукція (18).

Воздержаніе отъ сужденія о существованіи распространяется не только на предметы виція опыта, но и на область моего внутренняго опыта — мое человѣческое я, мое тѣло и мои душевныя состоянія, принадлежащія къ опредѣленному отрѣзу пространственно-временной природы. Такимъ образомъ, для философа-феноменолога моя психическая субъективность, какъ и вицій міръ, теряетъ значеніе **реальности**, теряетъ значеніе **бытія\***).

Послѣ этого воздержанія остается въ качествѣ необходимаго условія всѣхъ сознаваемыхъ предметовъ я, очищенное отъ человѣческихъ свойствъ, я **трансцендентальное**; это уже не че-

\* ) Husserl. Nachwort zu meinen «Ideen zu einer reinen PhÃ¶nomenologie und phÃ¶nomenologischen Philosophie». Jahrbuch fÃ¼r Philosophie und phÃ¶nomen. Forschung. XI. B., 1930, стр 555.

ловѣческая, а «чистая субъективность», «трансцендентальная субъективность», «міръ сознанія чисто какъ таковой», «чистые феномены» (Nachwort, 555; М. с., 16 сс.).

Трансцендентальное я есть «я какъ абсолютно въ себѣ и для себя сущее, до всякаго мірового бытія, впервые въ немъ получающаго значеніе бытія» (Nachwort, 556; М. с., 22).

Трансцендентальная субъективность есть царство типичныхъ структуръ чистаго сознанія, изъ которыхъ самая общая есть: *ego — cogito — cogitatum* (я — сознаю — сознаваемое, М. с. 43). Изслѣдованіе этихъ типичныхъ структуръ есть задача трансцендентальной теоріи знанія или феноменологіи (44, 69). Это — наука *апріорная*: она строится не путемъ индуктивныхъ или дедуктивныхъ умозаключений, а путемъ анализа единичнаго случая и непосредственнаго усмотрѣнія сущности (эйдоса) егъ структуры (58 сс.). Такое усмотрѣніе есть *Wesensschau*. Прежде всего это изслѣдованіе должно установить конституцію типовъ интенціональности, присущихъ восприятію, непосредственной памяти, воспоминанію, символическому обозначенію и т. п. (43). Предметы этихъ интенцій имѣютъ формальную логическую опредѣленія, напр. «единичный, индивидуальный, множественность, цѣлое, отношение», строеніе которыхъ должно быть установлено тѣмъ же методомъ непосредственнаго созерцанія ихъ сущности. Совокупность этихъ знаній есть конститутивная *формальная* теорія *объекта вообще* (44). Далѣе возникаетъ задача выработать конститутивная трансцендентальная теорія *матеріальныхъ* онтологическихъ опредѣленій. «Они относятся, напр., къ пространственнымъ объектиамъ вообще», «къ психофизическимъ существамъ», напр., людямъ, «наконецъ, къ объективному міру вообще, какъ міру возможнаго сознанія, и трансцендентально, какъ міру, конституирующему въ качествѣ объекта сознанія въ трансцендентальномъ я (*ego*). Все это, конечно, при строго сохраняемой установкѣ трансцендентального *еросhe*» (45).

Предметъ вицънаго міра, даже и данный въ очевидномъ восприятіи, напр., коробка, всегда данъ *односторонне*: «этотъ видъ очевидности всегда заключаетъ въ себѣ горизонтъ антиципаций еще не выполненныхъ, но требующихъ выполнения». Мы стоимъ для одного и того же объекта передъ возможностью «безконечнаго множества очевидностей». Правда, «всегда можетъ оказаться, что экзистенциальная вѣра, одушевляющая антиципацию, не подтверждается»; «однако, вицъній опытъ, что касается его объектовъ и всѣхъ объективныхъ реальностей, есть по существу единственная инстанція подтверждающаго оправ-

данія въ той мѣрѣ, конечно, поскольку опытъ, протекая пассивно или активно, имѣеть форму согласнаго синтеза. Слѣдовательно, бытіе міра необходимо «трансцендентно» сознанію даже въ подлинной очевидности и необходимо остается въ ней трансцендентнымъ. Но этимъ нисколько не измѣняется тотъ фактъ, что всякая трансцендентность конституируется единственно въ жизни сознанія, какъ неразрывно связанныя съ этой жизнью, и что эта жизнь сознанія, взятая въ данномъ частномъ случаѣ, какъ сознаніе міра, носить въ себѣ самой единство смысла, конституирующаго этотъ «міръ», а также и единство «этого реально существующаго міра» (52 с.). «Реальный объектъ, принадлежащий къ міру, и тѣмъ болѣе **самъ міръ** есть безконечная идея, относящаяся къ безконечности согласныхъ другъ съ другомъ опытовъ»; «эта идея коррелятивна идеѣ совершенной эмпирической очевидности, т. е. полному синтезу возможныхъ опытовъ» (53). Ясно, что Гуссерль говорить здѣсь, какъ это ни парадоксально о трансцендентности, имманентной сознанію, подобно той, о которой говорить Когенъ, реформируя понятіе «вещи въ себѣ» Канта.

Итакъ, реальный міръ «по самому своему существу имѣеть характеръ относительности къ трансцендентальной субъективности (*wesensmässige Relativität hat auf die transzendentale Subjektivität*) и только «трансцендентальная субъективность имѣеть бытійственный смыслъ абсолютного бытія», *«den Seins sinn des absoluten Seins»* (Nachwort, 562).

Относительность объектовъ состоять въ томъ, что они «существуютъ только для насъ и суть то, что они суть, только какъ объекты дѣйствительного или возможнаго сознанія» (М. с., 55). Наоборотъ, «я существую для себя самого; я есть для себя самого съ постоянной очевидностью и, слѣдовательно, конституируетъ самого себя постоянно, какъ существующаго». Трансцендентальное я есть тожественный полюс «переживаемыхъ состояній» (55 с.). «Это центральное я не есть полюс пустого тожества»: «при всякомъ актѣ, который оно осуществляетъ, и который имѣеть новый объективный смыслъ, я пребываю въ новое постоянное свойство», новый *habitus*; я есть тожественный субстратъ этихъ *habitus'овъ* (56 с.). «Отъ я, какъ тожественного полюса и субстрата *habitus'овъ*, мы отличаемъ я, взятое въ его конкретной полнотѣ (которое мы будемъ обозначать лейбницевскимъ терминомъ монада), присоединяя къ я — полюсу то, безъ чего я не могло бы существовать конкретно», именно «потокъ его интенціональной жизни и объектовъ, имѣемыхъ ею въ виду» (57).

Каково отношение этого психофизического я<sup>1</sup> отдельного человѣка къ трансцендентальному я? Трансцендентальное я «конституируетъ все, что когда либо можетъ быть объективнымъ для меня». Съ помощью соответствующихъ конститутивныхъ синтезовъ это я осуществляетъ «апперцепцію я (въ обычномъ смыслѣ человѣческой личности, находящейся въ цѣломъ конституированнаго міра), которая превращаетъ меня въ одно изъ существъ міра» (83).

Не все созидаемое индивидуальнымъ я есть его принадлежность; деревья, рѣки, моря не суть состоянія человѣческаго я. Но трансцендентальному я принадлежитъ все: внутри своихъ принадлежностей и посредствомъ нихъ трансцендентальное я конституируетъ объективный міръ, какъ совокупность бытія, чуждаго для данного индивидуального я, и прежде всего конституируетъ бытіе другихъ индивидуальныхъ я, другихъ монадъ (84).

Какимъ образомъ я узнаю объ этихъ другихъ я? Чужое я не можетъ быть дано мнѣ въ опытѣ въ подлинникѣ (91); въ воспріятіи другой человѣкъ данъ мнѣ только, какъ тѣло. «Съ точки зрѣнія примордіальной редукціи это означаетъ, что въ области перцепціи моей примордіальной природы является тѣло, которое въ качествѣ примордіального не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, чѣмъ опредѣляющимъ элементомъ меня самого (трансцендентная имманентность)». Сходство этого тѣла съ моимъ тѣломъ служить основаніемъ и мотивомъ, чтобы «по аналогіи понимать его, какъ другой организмъ», т. е. какъ другое я. Это не умозаключеніе по аналогіи, а своего рода «ассимилирующая апперцепція» (93). Говоря объ этомъ видѣ апперцепціи, Гуссерль употребляетъ терминъ Липпса — *Einfühlung* (вчувствованіе, 101). Я синтезирую чужое тѣло съ психическими состояніями, аналогичными моимъ душевнымъ состояніямъ, и эта апперцепція подтверждается измѣняющимся, но всегда согласованнымъ, связнымъ поведеніемъ его. Слѣдовательно, «съ феноменологической точки зрѣнія, другое я есть модификація моего я», «другая монада конституируется въ моей монадѣ» (97) путемъ апперцепціи по аналогіи. Тѣло другого я, данное мнѣ въ моемъ опытѣ, принадлежитъ другому я и составляетъ тожественное содержаніе моего опыта и опыта другой монады съ тою однако разницей, что я воспринимаю его, какъ находящееся «тамъ», а другое я воспринимаю его, какъ находящееся «здѣсь». Точно такъ же и всѣ другіе предметы внѣшнаго опыта, вся природа, которую воспринимаетъ и на которую дѣйствуетъ посредствомъ своего тѣла другое я, есть та

же самая природа, что и данная въ моемъ опытѣ: она представляетъ собою область **интерсубъективности, общности** (*communauté*) для множества монадъ (102-109).

Понятіемъ интерсубъективности Гуссерль очень дорожитъ. Онъ говоритьъ, что его система есть трансцендентальный идеализмъ, отличный отъ психологистического идеализма именно благодаря ученію о трансцендентальной интерсубъективности, «т. е. существенной соотнесенности объективнаго міра, имѣющаго значимость для меня, съ другими я, имѣющими значимость для меня» (N. 559 с.). Въ самомъ дѣлѣ, въ связи съ своимъ ученіемъ обѣ интерсубъективности Гуссерль можетъ утверждать, что данные виѣшняго опыта не суть психическая состоянія индивидуальныхъ я. Однако, поскольку и эти данные конституируются трансцендентальнымъ я, весь познаваемый мір оказывается у него предметомъ психологіи, правда, не индивидуальной, а трансцендентальной.

Трансцендентально-феноменологическая теорія знанія, давая отвѣтъ на вопросъ о смыслѣ и происхожденіи такихъ понятій, какъ «міръ, природа, пространство, время, животное, человѣкъ, душа, организмъ» и т. п., есть «тѣмъ самымъ подлинная универсальная онтология» (M. с. 132). По мнѣнію Гуссерля, благодаря редукції, она разработана имъ абсолютно **безпредпосыпочно** (N., 569).

Гуссерльувѣренъ, что, примѣнивъ методическое сомнѣніе въ болѣе радикальной формѣ, чѣмъ Декартъ, именно въздерживаясь оть сужденій о существованіи не только виѣшняго міра, но и своего я, какъ психофизического существа, онъ открылъ слѣдующія аподиктически достовѣрныя, очевидныя истины: 1. существованіе трансцендентального я; 2. конституированіе въ трансцендентальномъ я всѣхъ предметовъ познаваемаго міра, какъ объектовъ сознанія, т. е. **зависимость** всего познаваемаго міра отъ сознанія; 3. трансцендентальную субъективность, какъ быtie абсолютное, т. е. независимое ни отъ чего. Защищать эти ученія Гуссерль, согласно установленнымъ имъ самимъ гносеологическимъ требованіямъ, имѣеть право лишь въ томъ случаѣ, если, наблюдая сознаніе, мы имѣемъ въ **очевидномъ** восприятіи и составные элементы сознанія и отношенія **зависимости** между ними.

Произведемъ анализъ какихъ либо случаевъ сознанія и знанія съ цѣлью провѣрить, найдется ли въ нихъ, кроме индивидуального я, трансцендентальное я и конституированіе предметовъ (деревьевъ, рѣкъ, морей и т. п.) этимъ я. Произведя эту критическую провѣрку, я стою на одной платформѣ съ Гуссерломъ.

лемъ, именно утверждаю, что истина достигается лишь тамъ, гдѣ есть очевидность, т. е. тогда, когда въ сознаніи налицоствуетъ обсуждаемый предметъ въ оригиналѣ и объективный составъ сужденія есть самосвидѣтельство предмета о себѣ. Подвергнемъ наблюденію слѣдующіе два случая познающаго сознанія: 1. сдѣлавъ удачный ходъ въ шахматной игрѣ, я радуюсь съ оттѣнкомъ побѣдоноснаго ликованія и знаю объ этомъ; 2. я воспринимаю паденіе съ горы каменной глыбы, съ трескомъ разрушающей по пути деревянный заборъ. Что имѣется въ сознаніи въ этихъ случаяхъ? Во-первыхъ, интенціональные субъективные акты сознанія, вниманія, различенія, прослѣживанія связей, припомнанія и т. п. Во-вторыхъ, объективная сторона сознанія и знанія, т. е. предметы, на которые направлены интенціональные акты, предметы вмѣстѣ съ ихъ свойствами и связями: познающее я, радующееся съ оттѣнкомъ ликованія; я, воспринимающее паденіе каменной глыбы и разрушение ею забора. Эти предметы наличествуютъ въ сознаніи въ подлинникѣ вмѣстѣ со своимъ строеніемъ, они самосвидѣтельствуютъ о себѣ съ очевидностью. Въ этихъ наблюдалемыхъ мною познаваніяхъ имѣются, во-первыхъ, теоретическіе интенціональные акты и, во-вторыхъ, предметы, на которые они направлены, — радость и паденіе каменной глыбы. У этихъ предметовъ есть свое очевидно наличное строеніе: радость принадлежить моему я и зависить отъ него, какъ его эмоціональное проявленіе; разрушение забора зависить отъ давленія падающей глыбы. Посмотримъ теперь, какова связь интенціональныхъ актовъ, принадлежащихъ моему индивидуальному я, съ предметами, на которые они направлены. Мое сознаніе, вниманіе, акты различенія, и т. п., направленные на радость, на паденіе каменной глыбы, очевидно не «конституируютъ» эти предметы; самый характеръ «направленности» этихъ актовъ на предметы свидѣтельствуетъ, что предметы должны уже предлежать предъ моимъ я для того, чтобы я могъ направить на нихъ свои акты сознанія, вниманія, различенія и т. п. Даже такие предметы, какъ моя радость, когда я различаю, что ей присущъ оттѣнокъ ликованія, предлежать, какъ нѣчто готовое, моимъ интенціональнымъ актамъ осознанія, вниманія, различенія, направленнымъ на нихъ. Отсюда ясно, что такія событія могутъ происходить во мнѣ безъ сознанія и знанія о нихъ: я могу не знать, что пережитая мною радость имѣть оттѣнокъ ликованія; мало того, занятый ожиданіемъ шахматнаго хода противника, я могу совсѣмъ не совершить акта осознанія своей радости и переживать ее только подсознательно. Итакъ, моя радость не зависить отъ интенціональныхъ

актовъ, направленныхъ на нее для осознанія и опознанія ея, но совершенно очевидно, что она зависитъ отъ моего я, какъ мое эмоциональное проявление. Нѣсколько иное строеніе имѣеть составъ сознанія въ случаѣ, когда предметомъ наблюденія служить каменная глыба: все наблюданое содержаніе этого предмета не только не зависитъ отъ моихъ интенціональныхъ актовъ, но я вообще не могу подмѣтить никакой зависимости его отъ моего я: каменная глыба и ея мощное паденіе наличествуютъ въ моемъ сознаніи, какъ нѣчто «данное мнѣ», чуждое моему я, «не мое».

Теоретическая интенціональность именно и есть совокупность такихъ актовъ, какъ осознаніе, вниманіе, различеніе и т. п., которые не конституируютъ предметовъ, а только направлены на уже наличный предметъ и служатъ лишь для того, чтобы предметъ сталъ сознаннымъ или даже познаннымъ такъ, какъ онъ существуетъ независимо отъ этихъ актовъ. Англійскій реалистъ Г. Е. Moore хорошо называлъ интенціональные акты «прозрачными»: сквозь нихъ, какъ сквозь прозрачную среду, предметъ виденъ безъ искаженія его. Совсѣмъ другой смыслъ имѣютъ слова интенціональность и интенціональный актъ у Гуссерля. Ученикъ Гуссерля Л. Landgrebe говоритъ, что, согласно заявлению самого Гуссерля, онъ «собственно заимствовалъ отъ Brentano только слово интенціональность, тогда какъ на дѣлѣ онъ имѣлъ въ виду съ самаго начала нѣчто иное»\*).

Интенціональность понимается Гуссерлемъ, какъ «интендираніе, идущее отъ неподличного къ подлинному представліванію, т. е. какъ стремленіе, направленное на нѣкое дѣяніе (*Leistung*), именно на созиданіе (*Herstellung*) настоящаго представліенія» (285). Интенціональные акты, по Гуссерлю, суть синтезы, производимые сознаніемъ. Каждой «предметной структурѣ соответствуютъ душевныя дѣянія, въ которыхъ предметъ, какъ сущее съ такою то структурою приходитъ къ самоданности, конституируется» (292).

Многіе послѣдователи Гуссерля геттингенской школы, говорить Landgrebe, усмотрѣли въ этомъ учениіи обѣ интенціональности утрату реалистического «поворота къ объекту» и нашли въ немъ обращеніе Гуссерля къ неокантіанскому идеализму (301). Произведенный мною анализъ познающаго сознанія имѣть именно цѣлью показать, что въ познающемъ сознаніи съ очевидностью наличствуютъ интенціональные акты, какъ

\*) L. Landgrebe. Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. Revue internationale de Philosophie. 15. I. 1939, стр. 284.

направленности на данные предметы и вовсе нельзя найти интенциональныхъ актовъ, какъ синтетическихъ дѣятельностей, впервые созидающихъ предметъ. Когда я и лицо, сидящее противъ меня, наблюдаемъ поворачиваемую мною коробку и видимъ всѣ различныя стороны ея, какъ принадлежащія одному и тому же предмету, это строеніе коробки, наблюдалось къ тому же мною и сосѣдомъ въ различной послѣдовательности, очевидно, «дается» намъ изъ предмета, а не производится моимъ и его сознаніемъ.

Гуссерль можетъ возразить, что мой анализъ и мои наблюденія вовсе не опровергаютъ его: онъ тоже признаетъ, что данные вѣнчанаго опыта суть нѣчто чуждо индивидуальному я, которое является только наблюдателемъ ихъ; но онъ утверждаетъ, что эти предметы конституируются трансцендентальными я, они суть феномены, зависимы отъ трансцендентальной субъективности. Проверимъ поэтому, какимъ способомъ Гуссерль установилъ, что существуетъ трансцендентальное я и какъ онъ представляетъ себѣ отношеніе между трансцендентальнымъ я и множествомъ монадъ, т. е. индивидуальныхъ я.

Путь, которымъ Гуссерль надѣется дойти до трансцендентального я, очень простъ: въ своемъ человѣческомъ я онъ отвлекается отъ всѣхъ тѣхъ свойствъ его и процессовъ, которые придаются ему опредѣленное мѣсто въ пространственномъ мірѣ, — отъ имени, мѣста рожденія, тѣла, опредѣленныхъ чувствъ и т. п. Я, очищенное отъ всѣхъ этихъ частностей, есть трансцендентальное я (*Nachwort*, 555).

Отношеніе между трансцендентальнымъ я и множествомъ индивидуальныхъ я Гуссерль представляетъ себѣ слѣдующимъ образомъ. Разработанная феноменология даетъ, по его мнѣнію, знаніе о трансцендентальномъ я не какъ о пустомъ безсодержательномъ полюсѣ переживаній, а какъ о носителѣ всѣхъ эйдетическихъ типовъ структуръ, конституируемыхъ имъ. Такимъ образомъ, феноменологіческіе анализы, говорить Гуссерль, «открываютъ структуру универсального эйдоса трансцендентального я, который обниметъ всѣ возможные варианты моего эмпирическаго я и, слѣдовательно, само это я, какъ чистую возможность (M. с. 60 с.). Отсюда ясно, что Гуссерль представляетъ себѣ отношеніе между трансцендентальнымъ я и индивидуальнымъ я по аналогіи съ отношеніемъ между общимъ понятіемъ о пространственно времененомъ процессѣ (напр., движеніе) или типѣ бытія (напр., лошадность) и единичнымъ случаемъ, подходящимъ подъ него. Такое общее понятіе есть то, что можно назвать отвлеченно-идеальнымъ быті-

емъ. Дойти отъ него до представлениі о единичномъ случаѣ можно путемъ прибавленія ряда опредѣленостей, изъ которыхъ каждая есть тоже отвлеченно идеальное бытіе, но совокупность которыхъ выражаетъ содержаніе единичнаго случая. Напр., движеніе — колебательное движеніе — колебательное движеніе такого то маятника въ теченіе такой то секунды; или лошадность — лошадность битуга — лошадность битуга, родившагося отъ такой то кобылы въ такой то день. Само собою разумѣется даже въ такомъ простомъ фактѣ, какъ колебаніе маятника въ такую то секунду, содержаніе этого процесса безконечно сложно и исчерпать его человѣческій умъ не въ силахъ. Но принципіально оно выразимо въ отвлеченныхъ понятіяхъ. Поэтому представлениe о каждомъ такомъ единичномъ случаѣ можетъ быть включено въ систему подчиненныхъ другъ другу отвлеченныхъ понятій. Философъ, признающій существованіе отвлеченно-идеального бытія въ метафизическомъ смыслѣ, можетъ сказать, что всѣ единичные случаи движенія суть варианты идеи движенія, реализуемые въ пространствѣ и времени, сообразно этой идеѣ.

Въ иную область, имѣющую иное строеніе, вступаемъ мы, когда говоримъ о конкретныхъ индивидуальныхъ существахъ. Этими словами я называю всякой предметъ, являющейся источникомъ и носителемъ дѣйствій: этотъ человѣкъ, напр., Сократъ, эта лошадь, напр., Царифъ (лошадь, служившая для психологическихъ опытовъ), этотъ электронъ. Гдѣ есть дѣйствія, тамъ есть дѣятель. Дѣятель и дѣйствія его имѣютъ глубоко отличное другъ отъ друга строеніе. Всякое дѣйствіе, напр. ударъ копытомъ Царифа, имѣть временную или пространственно-временную форму, следовательно, состоитъ изъ безконечнаго множества отрѣзковъ, находящихся виѣ другъ друга во времени и въ пространствѣ. Поэтому, быть единымъ дѣйствіемъ, въ которомъ всѣ части соотнесены другъ съ другомъ, оно можетъ не иначе, какъ благодаря тому, что дѣятель, производящій его, есть существо, сверхвременное и сверхпространственное, формирующее свои дѣйствія согласно принципамъ времени и пространства, но само стоящее выше этихъ формъ. Далѣе, всѣ дѣйствія, т. е. временное и пространственно-временные процессы, имѣютъ характеръ качественной и количественной опредѣленности, т. е. подчинены онтологическимъ и логическимъ законамъ тождества, противорѣчія и исключенного третьяго\*). Поэтому все опредѣленное или составляеть область логического,

\* ) Объ этихъ законахъ см. мою «Логику» §§ 27-36.

раціональнаго или, будучи субраціональнымъ (напр., чувственныя качества), все же подчинено раціональнымъ формамъ тожества, противорѣчія и исключенного третьяго. Всякая опредѣленность (звукъ, цвѣтъ и т. п.) замкнута въ себѣ и пассивна, т. е. неспособна творить что либо новое: она есть продуктъ дѣятельности, самъ неспособный дѣйствовать. Правда, опредѣленности могутъ съ головокружительною быстротою смѣнять другъ друга, напр., освѣщеніе предметовъ костромъ постоянно мѣняется, бѣгъ Царифа состоить изъ непрерывной смѣны положеній въ пространствѣ, но не цвѣта производятъ другіе цвѣта, не положенія въ пространствѣ творять новыхъ положенія: источникъ этихъ перемѣнъ заключается не въ самихъ этихъ дѣйствіяхъ, а въ творящихъ ихъ дѣятеляхъ — электронахъ костра, Царифѣ.

Если всѣ дѣйствія суть опредѣленности и всякая опредѣленность пассивна, то это значитъ, что дѣятель, творецъ дѣйствій, есть существо, стоящее выше опредѣленностей, т. е. выше подчиненности законамъ тожества, противорѣчія и исключенного третьяго: дѣятель, какъ носитель творческой силы, долженъ быть *сверхкачественнымъ*, т. е. металогическимъ, сверхраціональнымъ.

Дѣятель имѣеть металогический характеръ, какъ источникъ творческой активности, но онъ неразрывно связанъ съ множествомъ раціональныхъ опредѣленностей, во-первыхъ, какъ носитель своихъ пространственно-временныхъ проявленій, во-вторыхъ, какъ носитель вырабатываемаго имъ эмпирическаго характера, т. е. усвоенныхъ имъ типовъ дѣйствія (человѣчность, лошадность, ландышевость, кислородность, электронность и т. п.), и, въ-третьихъ, какъ обладающій некоторыми первозданными опредѣленными свойствами, напр. сверхвременностью, сверхпространственностью. Чтобы отмѣтить эти своеобразныя черты дѣятелей, я называю ихъ *субстанціальными дѣятелями* (Лейбницъ называетъ ихъ монадами).

Міровой процессъ есть слѣдствіе активности не одного, а множества субстанціальныхъ дѣятелей. Это ясно уже изъ того, что многія проявленія различныхъ существъ направлены сполна или отчасти другъ противъ друга, взаимно стѣсняя и нерѣдко враждебно противодѣйствуя другъ другу.

Такъ какъ дѣятели, будучи металогическими, не подчинены закону тожества, то, сравнивая ихъ другъ съ другомъ, нельзя отвлечь отъ нихъ тожественный аспектъ, дающій право на обобщеніе въ смыслѣ *субординационной связи*, т. е. на восхожденіе къ такому общему понятію, которое было бы понятіемъ Дѣя-

теля вообще, такъ что всѣ единичные дѣятели были бы варіантами его, получающимися путемъ присоединенія частныхъ опредѣленностей. Такія субординаціонныя обобщенія возможны только въ области опредѣленностей, напр., въ разсмотренномъ раньше примѣрѣ единичныхъ случаевъ движенія, какъ варіантовъ идеи Движенія вообще. Здѣсь же, говоря о дѣятеляхъ, какъ металогическихъ существахъ, мы въ каждомъ изъ нихъ имѣемъ дѣло съ индивидуумомъ, т. е. съ чѣмъ то такимъ, что не можетъ быть экземпляромъ рода или вида. Каждый дѣятель есть индивидуумъ въ томъ смыслѣ, что онъ есть нѣчто своеобразное, единственное въ мірѣ. Каждый дѣятель есть индивидуумъ также и въ томъ смыслѣ, что онъ абсолютно недѣлимъ и притомъ, будучи сверхвременнымъ, вѣченъ.

Стоя выше времени и пространства, каждый дѣятель есть бытіе идеальное, однако глубоко отличное отъ упомянутаго выше отвлеченно-идеального бытія. Въ самомъ дѣлѣ, отвлеченно-идеальное бытіе, напр. математическая идеи или типы бытія, вродѣ лошадности, человѣчности не самостоятельны и сами по себѣ не дѣятельны: они не живыя существа, а только или формы или содержанія живыхъ существъ. Наоборотъ, индивидуальные дѣятели суть относительно самостоятельные и притомъ активныя существа: они суть конкретно-идеальное бытіе.

Субстанціальные дѣятели, обладая сверхкачественною, т. е. металогическою творческою силою, вырабатываютъ свои опредѣленныя проявленія и соответствующіе имъ типы дѣйствія, выражимые въ формѣ отвлеченныхъ идей. Каждый дѣятель стоитъ выше выработанныхъ имъ или усвоенныхъ путемъ подражанія типовъ дѣйствія: онъ можетъ отмѣнить ихъ и выработать или усвоить другіе типы дѣйствія. Напр., человѣкъ X. можетъ въ теченіе ряда лѣтъ преимущественно дѣйствовать, какъ изслѣдователь-астрономъ, потомъ какъ драматической артистъ, наконецъ, какъ монахъ-аскетъ. Дѣятель-индивидуумъ не исчерпывается ни своею ученостью, ни драматическою артистичностю, ни монашеской аскетичностью, — все это отвлеченныя общія идеи, подчиненные ему, а онъ стоитъ выше, такъ какъ можетъ творить свою жизнь согласно этимъ идеямъ, но можетъ и отбросить ихъ, выработать вмѣсто нихъ другіе типы жизни. Придерживаясь платоновскаго ученія объ идеяхъ, какъ метафизическихъ сущностяхъ, мы въ то же время утверждаемъ, что общія идеи суть всегда отвлеченно-идеальное бытіе: они не существа, а только несамостоятельные аспекты индивидуальныхъ существъ, живыхъ дѣятелей, которые конкретно-идеальны. Иными словами, въ мірѣ нѣть идеального существа Драматиче-

скій артистъ или Монахъ-аскетъ, а есть только идея драматической артистичности, монашеской аскетичности и т. п. То же самое нужно сказать и объ общемъ понятіи человѣкъ: въ мірѣ нѣть идеального существа Человѣкъ, которое было бы тождественною основою всѣхъ людей, такъ что каждый отдельный человѣкъ бытъ бы только однимъ изъ подчиненныхъ проявленій всеохватывающаго Человѣка. Существуетъ лишь отвлеченная идея человѣчности; отношеніе между конкретнымъ индивидуальнымъ существомъ и этою отвлеченою идеою состоить въ томъ, что индивидуумъ подчиняетъ себѣ эту идею, такъ какъ можетъ усвоить ее, но можетъ и замѣнить ее болѣе высокою идеою, напр. идеою небесной человѣчности. Такъ, индивидуумъ X., сверхвременный, слѣдовательно, дѣйствующій въ мірѣ столько времени, сколько существуетъ міръ, прежде можетъ быть дѣйствовалъ согласно идеѣ лошадности или, напр., согласно идеѣ управлениія центромъ рѣчи какого либо человѣка (быть «душою» клѣтокъ центра рѣчи), затѣмъ усвоилъ типъ человѣчности и живеть, какъ человѣкъ, а послѣ смерти будетъ жить, какъ существо, болѣе совершенное, чѣмъ земной человѣкъ.

Въ логикѣ издаѣна намѣчаются различіе между конкретными и отвлеченными понятіями, напр., понятіями человѣкъ, лошадь и т. п. и понятіями лошадность, движеніе, цвѣтъ и т. п. Изложенное учение указываетъ на основное различіе между ними. Въ отвлеченныхъ общихъ понятіяхъ предметомъ мысли служить единая тождественная идея, и единичные случаи осуществленія ея находятся къ ней въ отношеніи не только логического, но и онтологическаго подчиненія (субординаціи), какъ варіанты ея. Что же касается конкретнаго общаго понятія, предметомъ его служить собраніе индивидуумовъ (классъ, выражаемый понятіемъ вида, рода семейства и т. д.), которые имѣютъ въ себѣ тойжественный аспектъ, отвлеченную идею (человѣчность, лошадность и т. п.), какъ нѣчто подчиненное каждому изъ этихъ индивидуумовъ; такое собраніе, классъ не есть живое существо; единичное понятіе объ индивидуумѣ, осуществляющемъ такую идею, находится въ логическомъ подчиненіи общему понятію класса такихъ индивидуумовъ, но эти индивидуумы не находятся въ онтологическомъ подчиненіи классу. Они спаяны другъ съ другомъ онтологически, но не сверху, въ порядкѣ подчиненія, а, такъ сказать, сбоку — въ порядкѣ координаціи.

Теперь понятно, какъ слѣдуетъ отнестись къ мысли Гуссерля о трансцендентальномъ я. Словомъ я каждый человѣкъ обозначаетъ себя, какъ индивидуума, т. е. какъ существо ни съ

кѣмъ другимъ не сравнимое, единственное, неисчерпаемое никакими своими ограниченными опредѣленностями; тотъ моментъ опредѣленности, благодаря которому слово «я» не есть имя собственное и одинаково примѣняется къ себѣ множествомъ существъ, есть отвлеченно-идеальная форма яйности (*Ichheit*), состоящая въ томъ, что всѣ свои чувства, хотѣнія, мысли и поступки индивидуумъ осуществляетъ, какъ исходящіе изъ одного центра и иносимые имъ. Отвлеченная форма яйности тождественна для всѣхъ остальныхъ индивидуумовъ всего міра (для всѣхъ монадъ), но такъ какъ не она творить переживанія, а творить ихъ индивидуумъ согласно этой формѣ, то каждое переживаніе есть принадлежность только одного индивидуума; съ другой стороны, поскольку всѣ индивидуумы суть носители этой тождественной формы, они частично срошены другъ съ другомъ, до нѣкоторой степени единосущны другъ другу и потому всякое переживаніе существуетъ не только для творца его, но и для всѣхъ остальныхъ индивидуумовъ; со своимъ творцомъ оно связано отношениемъ принадлежности, а со всѣми другими отношениями координаціи. Всѣ существа соединены другъ съ другомъ такъ, что все имманентно всему. Однако разница связи принадлежности и связи координаціи сказывается въ томъ, что существо, доразвившееся до способности познаванія, находить въ своемъ сознаніи свои проявленія, какъ свои переживанія, а чужія — только, какъ предметы наблюденія.

Само собою разумѣется, отвлеченно-идеальная форма яйности глубоко отличается отъ такихъ отвлеченныхъ идей, какъ напр. лошадность. Типъ жизни, называемой лошадностью, выработанъ нѣкоторыми дѣятелями на опредѣленной ступени развитія міра, подхваченъ путемъ подражанія нѣкоторыми другими дѣятелями и используется ими временно въ теченіе нѣкотораго периода ихъ существованія, а потомъ они замѣняютъ его какимъ либо другимъ типомъ жизни. Иное дѣло форма яйности. Подобно такимъ формамъ, какъ принципы времени и пространства, она есть первозданная форма, присущая отъ вѣка и до вѣка всѣмъ индивидуумамъ, которые сотворены Богомъ.

Изложенное мною учение объ общемъ и индивидуальномъ есть сочетаніе положительныхъ сторонъ, такъ называемаго, реализма въ ученіи о понятіяхъ (*Begriffsrealismus*) съ положительными сторонами номинализма. Достигается оно путемъ установлений двухъ видовъ идеального бытія — отвлеченно-идеального, которое можетъ быть общимъ, и конкретно-идеального, къ которому принадлежать индивидуумы, субстанціальные дѣятели. Это учение, признавая метафизическое бытіе общаго,

въ то же время даетъ возможность утверждать, что общее подчинено индивидуумамъ, а не подчиняеть ихъ себѣ\*). Возможно, что побѣда номинализма въ средніе вѣка была, между прочимъ, обусловлена тѣми затрудненіями, которыя возникаютъ, когда признаніе идеального бытія ведетъ къ выводу, будто индивидуумъ есть только аспектъ или варіантъ общаго бытія.

Вернемся теперь къ Гуссерлю. Отвлекшись при наблюденіи индивидуального я отъ его частныхъ опредѣленностей, Гуссерль вообразилъ, что онъ открылъ большое Я, которому подчинены всѣ монады, маленькая я; на дѣлѣ онъ нашелъ не Я, а только яйность, пассивную форму, которая подчинена активнымъ индивидуумамъ, какъ способъ ихъ проявленія. Если трансцендентального я нѣтъ, то нѣтъ и конституированія имъ объектовъ, какъ феноменовъ, зависимыхъ отъ трансцендентального сознанія, нѣтъ вообще трансцендентальной субъективности, какъ единственного абсолютного бытія. Всѣ эти «открытія» Гуссерля оказываются мимыми. Остановимся однако подольше на одномъ изъ нихъ, именно на утвержденіи, что объекты суть феномены, что реальный міръ есть «совокупность интенціональныхъ смысловъ трансцендентальной субъективности» (*intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivitt, Nachwort*, 562). Это утвержденіе, будто объекты, имманентные сознанию, суть феномены, зависимые отъ сознанія и знанія, заслуживаетъ особаго вниманія, потому что слишкомъ живуче въ гносеологии.

Каковъ смыслъ утвержденія, что объекты, имманентные сознанию, суть феномены? Этотъ тезисъ означаетъ, что наблюдаемые и обсуждаемые объекты существуютъ лишь постольку, поскольку есть какое либо я, которое своимъ сознаніемъ и познаваніемъ констатируетъ ихъ; иными словами, объекты суть порожденія знанія: они суть не живое бытіе, а представленія субъекта. Но субъектъ, констатирующей ихъ, есть, по Гуссерлю, не индивидуальное, а трансцендентальное я. Какъ доказываетъ Гуссерль, что объекты суть феномены? Никакъ! Въ самомъ дѣлѣ, совершивъ актъ воздержанія отъ «вѣры», какъ онъ выражается, въ существование предметовъ опыта, Гуссерль тотчасъ заявляетъ: «весь окружающій м ня конкретный міръ есть для меня отныне не міръ существующій, а только феноменъ существованія» (*M d. c. 16*). *erosche* Значить, Гуссерль уже до считать, подобно множеству философовъ со временемъ Декарта,

\*.) Подробности см. въ моей книгѣ «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція».

самоочевидною истиною, что убѣжденіе въ существованіи материальнаго дуба, возникающее при видѣніи и ощущиваніи дуба, имѣть слѣдующій характеръ: то, что имманентно сознанію при воспріятії, есть субъективное представление, **образъ** дуба, дубъ, какъ чувственныи феноменъ; къ этому феномену сознанія присоединяется «вѣра», что вѣ сознанія, трасцендентно ему существуетъ, какъ подлинная реальность, материальное дерево, живое существо, независимое отъ сознанія наблюдателя. Исторический процессъ развитія гносеологии показалъ, что если все имманентное сознанію суть психические образы, то убѣжденіе въ существованіи предметовъ, соотвѣтствующихъ, имѣть вѣ по знающаго сознанія, есть только ничѣмъ не доказуемая вѣра. Философъ, желающій быть строго научнымъ, долженъ отбросить эту вѣру и тогда, придерживаясь указанного ученія о составѣ сознанія, онъ послѣдовательно долженъ придти къ **гносеологическому идеализму**, т. е. къ ученію о томъ, что знанію доступны только феномены, построенные самимъ знаніемъ; иными словами, мы знаемъ только свое знаніе, а не живое дѣятельное бытіе. На эту путь и вступилъ Гуссерль, гордясь своею научностью и осторожностью своего метода воздержанія отъ «вѣры» въ существованіе предметовъ опыта.

Въ дѣйствительности Гуссерль былъ не достаточно радикаленъ въ воздержаніи отъ сужденій о существованіи: усвоивъ безъ всякаго изслѣдованія убѣжденіе въ феноменальномъ характерѣ существованія имманентныхъ сознанію предметовъ опыта, онъ не отдалъ себѣ отчета въ томъ, что эта мысль есть тоже одинъ изъ видовъ сужденія о существованіи; онъ не включилъ ее въ составъ своего «воздержанія» и потому попалъ въ пленъ ея.

Гораздо болѣе радикальное «воздержаніе» примѣнено мною въ началѣ гносеологического изслѣдованія, которое привело меня къ интуитивизму. Приступая къ анализу состава сознанія и знанія, я оставляю открытымъ вопросъ, что такое имманентный сознанію воспринимаемый мною дубъ, — есть ли это субъективный феноменъ или это есть живой дубъ, отрѣзокъ вѣшняго мира, вступившій въ кругозоръ моего сознанія въ подлинникѣ. Анализируя и наблюдая строеніе сознанія при познавательномъ процессѣ, я нахожу не только различныи составные части этого процесса, но и ихъ соотношеніе другъ съ другомъ, ихъ роль въ знаніи. Съ совершенной очевидностью я усматриваю при этомъ, что мои интенціональные акты, направленные на воспринимаемый дубъ, вниманіе, различеніе и т. п., не строятъ предмета, а служатъ лишь для наблюденія, открытія и прослѣживива-

нія того, что и безъ нихъ есть; точно такъ же категоріальныя формы дуба, напр., принадлежность ему цвета, твердости и т. п., множественность его листьевъ и т. п. суть «данности» для моего я, идущія изъ предмета, какъ его самосвидѣтельства о себѣ, а вовсе не оформленія, конституируемыя познающимъ я.

Впервые на основаніи наблюденій строенія сознанія я получаю право установить, что въ составѣ моего сознанія образуетъ область моего я и его проявленій, и получаю право утверждать, что дубъ, наблюдаемый мною, есть отрѣзокъ самого виѣшняго міра, живое существо, противостоящее мнѣ въ моемъ сознаніи такъ, что я есмь только наблюдатель его существованія, а самое это его существованіе и его свойства, его проявленія нисколько не зависятъ отъ меня. Это мое утвержденіе существованія дуба, транцендентнаго моему я, есть не вѣра, а очевидное знаніе.

Нужно различать слѣдующія два понятія — имманентность сознанію и имманентность **субъекту** сознанія, т. е. индивидуальному я: пї едметъ можетъ стать имманентнымъ моему сознанію, но составаться транцендентнымъ мнѣ, субъекту сознанія. Это значитъ, что сознаваніе есть дѣятельность, могущая выводить я за предѣлъ его психо-физической индивидуальности. Сознаніе, въ случаѣ наблюденія мною виѣшняго міра, есть сверхиндивидуальное цѣлое: сознающей субъектъ и сознаваемый имъ отрѣзокъ виѣшняго міра, спаянныій съ нимъ отношеніемъ координаціи, образуютъ единство. Конечно, въ томъ случаѣ, когда я наблюдаю свое проявленіе, напр., радость, это чувство имманентно и моему сознанію и моему я, субъекту сознанія. Ученіе, отстаиваемое мною, есть реабилитація наивнаго реализма путемъ освобожденія его отъ наивности и формулировки его въ видѣ теоріи интуитивизма съ точно опредѣленными понятіями.

Почему при утратѣ наивности и попыткахъ выработать теорію знанія реалистическое пониманіе воспріятія отбрасывается и появляются теоріи, субъективирующая и психологизирующая весь составъ воспріятія? Объясняется это явленіе неправильнымъ пониманіемъ роли причиннаго воздействиія предмета на органы чувствъ, также неправильнымъ понятіемъ субстанціи, какъ абсолютно замкнутаго въ себѣ бытія (монада «безъ оконъ и дверей»), наконецъ, неумѣніемъ различать субъективную и объективную сторону познающаго сознанія\*). При точ-

\*) Подробно все это разсмотрѣно въ моемъ «Обоснованіи интуитивизма», З. изд. 1924; см. также мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиція», 1938.

номъ наблюдений, теорії гносеологического идеализма опровергаются съ совершеннаю очевидностью самимъ строенiemъ по-знающаго сознанія. Это было показано при разсмотрѣніи отношенія между интенціональными актами и тѣми предметами, на которые они направлены. Это было показано также при разсмотрѣніи вопроса о категоріальныхъ структурахъ: аспектъ, напр., ликованія въ строеніи моей радости, единичность этого события, принадлежность моему я и т. п. суть формы самой жизни, независимыя отъ знанія, а вовсе не оформленія, вносимыя впервые познавательнымъ процессомъ. Въ «Логическихъ изслѣдованіяхъ» Гуссерль говоритъ, что предметъ не измѣняется благодаря интеллектуальному оформленію, а только интеллектуально понимается (*gefessst wird*); онъ признаеть, что уже въ самомъ реальному психическому переживанію есть, напр., единство (II т., стр. 657 с.). Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же производить удвоеніе формъ и прибавлять живымъ формамъ предмета еще какія то формы, создаваемыя познаніемъ?

Не менѣе отчетливо обнаруживается несостоятельность гносеологического идеализма Гуссерля въ его ученіи о чужихъ я. Онъ очень дорожитъ понятіемъ *alter ego* и связаннымъ съ нимъ понятіемъ «интерсубъективного» міра, «существующаго для каждого, доступного каждому въ его объектахъ» (М. с. 76). «Безъ этой идеи», говоритъ Гуссерль, я не могу имѣть опыта «объективного міра» (80).

Философы, теорія сознанія которыхъ лишаетъ ихъ возможности найти въ самомъ опыте критерій объективности сужденія, нерѣдко пытаются найти «соціальный» критерій истины, именно согласіе многихъ я съ однимъ и тѣмъ же сужденіемъ. Эти попытки отыскать критерій истины не въ собственномъ строеніи сужденія, а въ какихъ нибудь вицѣнныхъ ему свидѣтельствахъ всегда несостоятельны. Но особенно велико нагроможденіе несостоятельностей въ теоріи Гуссерля. Онъ началь съ требованія строить философию, опираясь на очевидность, которая состоить въ томъ, что предметъ наличествуетъ въ сознаніи въ подлинникѣ и самъ свидѣтельствуетъ о себѣ; кончаетъ же онъ свою книгу *Méditations cartésiennes* утвержденіемъ, что безъ идеи интерсубъективности нельзя имѣть опыта «объективного міра». При этомъ Гуссерль тутъ же сообщаетъ, что чужая монада и ея душевная жизнь не можетъ быть дана мнѣ въ опытѣ непосредственно: если бы она была дана въ подлинникѣ, то «это былъ бы только моментъ моего бытія для меня и, въ конечномъ итогѣ, я и онъ, мы были бы одно и то же» (91). Въ такомъ случаѣ, какъ же можетъ возникнуть представление о

чужомъ я и знаемъ ли мы что либо достовѣрное о немъ, безъ чего идея интерсубъективности висить въ воздухѣ? Выше было уже разказано, что думаетъ объ этомъ Гуссерль: другая монада «конституируется въ моей монадѣ» (97), путемъ аппре-гензіи по аналогіи; трансцендентальная интерсубъективность «конституируется, какъ существующая вполнѣ во мнѣ самомъ, въ размышающемъ ego, конституируется, какъ существую-щая для меня средствами моей интенціональности» (111). И та-кая только **воображаемая** интерсубъективность, конструируемая путемъ вчувствованія, есть условіе идеи объективности!

Изумительно, что Гуссерль рѣшился развивать такую теорію, послѣ того, какъ М. Шеллеръ уже въ 1913 г. убѣдительно доказалъ несостоятельность всякой попытки объяснить наше зна-ніе о чужомъ я ссылкою на аналогію, а также выдвинутою Липпсомъ теорію вчувствованія: подобныя ученія не только не решаютъ гносеологической проблемы достовѣрности знанія о чужомъ я, но даже и не решаютъ **психологической** проблемы самого возникновенія у насъ представлениія о чужомъ я. Самъ Шеллеръ решаетъ эти вопросы въ духѣ интуитивизма, именно утверждаетъ, что чужія душевныя переживанія даны намъ въ опыта въ подлинникѣ\*). Независимо отъ Шелера и я решаютъ эти проблемы въ духѣ интуитивизма въ статьѣ «Восприятіе чужой душевной жизни», написанной въ 1914 г. (она перепечатана въ книгѣ «Чувственная, интеллектуальная и мистическая индукція»).

Гуссерль любить называть чужіе взгляды наивными. Онъ упускаетъ изъ виду, что «на всякаго мудреца довольно простоты» и не догадывается, какъ мало удовлетворительны многія его теоріи. И не удивительно. Онъ самъ заявилъ, что научная фило-софія должна избѣгать «глубокомыслія» (Tiefsinn). «Каждая часть законченной науки», говорить онъ, «есть цѣлое шаговъ мысли, изъ которыхъ каждый непосредственно очевиденъ, слѣдовательно, не глубокомысленъ. Глубокомысліе есть дѣло мудрости, отчетливость и ясность понятій есть дѣло строгой теоріи». Въ дѣйствительности философія Гуссерля не основывается на очевидности и не содержитъ въ себѣ строгой теоріи, состоящей изъ дѣйствительно ясныхъ и отчетливыхъ понятій.

### Н. Лосскій.

\* ) Ueber den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich, приложеніе къ его книгѣ «Zur PhÃ¶nomenologie und Theorie der SympathiegefÃ¼ler, 1913.

# НОВЪЙШІЯ ТЕЧЕНІЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ СОЦІАЛЬНОЇ МЫСЛІ ВО ФРАНЦІІ

---

Основные пункты католической социальной доктрины, получившие за послѣднее время широкое распространеніе, какъ и посланія покойного папы Пія XI противъ тоталитарныхъ идеологій «современного язычества», достаточно извѣстны читателю, чтобы не нуждаться въ новомъ изложеніи.

Менѣе извѣстны, быть можетъ, специальная развитія и конкретная приложенія, которыя католическая социальная доктрина получила за истекшіе годы. Это развитіе особенно интересно во Франції, гдѣ многочисленныя «экипы» религіозныхъ мыслителей, соціологовъ, экономистовъ и общественныхъ дѣятелей выполнили огромную работу.

Можетъ быть самымъ значительнымъ изъ недавнихъ достиженій — это именно фактъ **конкретизаціи** религіозныхъ исканій на социальномъ поприщѣ. До сихъ поръ, невѣроятное или иначе вѣроятное часто ссылались на то, что духъ социальныхъ энциклікъ и посланій, какъ бы онъ ни былъ преисполненъ добрыми намѣреніями, остается духомъ **отвлеченнымъ**, не примѣнимымъ къ жизни. Христіане могутъ справедливо считать себя «техниками личного спасенія»\*), но имъ нѣть места въ великомъ спорѣ классовъ и народовъ. Быть можетъ, эта критика въ нѣкоторомъ смыслѣ и подействовала на религіозно настроенные круги французской интеллигенціи. Оставивъ временно въ сторонѣ метафизические споры и соображенія отвлеченной социальной этики, они обратились къ изученію конкретныхъ вопросовъ: что представляеть изъ себя Франція, французскій народъ въ своей совокупности? какова національная почва, на которой можно строить **«новый порядокъ»?** Что представляютъ изъ себя тоталитарныя доктрины, — марксизмъ, національ-соціализмъ, и связанныя съ ними **«динаміческія»** ученія, и что можно имъ противопоставить?

На первый вопросъ: что такое Франція? — представители католической соціальной мысли отвѣтили: Франція — это демократія, т. е. общество, воспитанное на принципахъ духовной свободы и защиты человѣческой личности. Именно теперь, въ борьбѣ съ тоталитарными идеологіями, церковь сама встала на защиту этихъ цѣнностей. Вотъ почему въ началѣ года кардиналъ Вердье, архіепископъ парижскій, заявилъ на своеемъ докладѣ, что нынѣ «церковь и Франція вмѣстѣ отстаиваютъ самые высокіе принципы морального наслѣдія человѣчества, я хочу сказать: достоинство человѣческой личности и святое право свободы... Церковь, великія демократіи, Франція и ея имперія, являются сегодня въ мірѣ защитниками христіанского порядка».

Можно говорить о нѣкоеи «демократизації соціальной католической доктрины или, точнѣе выражаясь, о ея попыткѣ «интегрировать» традицію французского демократического гуманизма, даже когда послѣдній протекаль виѣ церковной жизни и вель съ ней долголѣтнюю политическую тяжбу. Но эта интеграція не значитъ полное пріятіе конструкціи такъ называемой формальной демократіи, а лишь стремленіе выдѣлить изъ нея все тѣ подлинныя цѣнности, которая она сумѣла сохранить и которые совпадаютъ съ христіанскимъ соціальнымъ міросозерцаніемъ.

Подлинная демократія, пишеть далѣе Маритэнъ, основана не на «отвлеченнѣй», «безличной» свободѣ, а на «свободахъ»; на «свободахъ конкретныхъ и положительныхъ». И такая демократія, не должна быть управляема только одной категоріей гражданъ (плутократіей или политиканами), считающей другія категоріи несовершеннолѣтними». Необходимо создание новой, разновидной и равноправной «трудовой аристократіи».

\*\*  
\*

Католическая религіозная мысль не со вчерашняго дня ищетъ новыхъ христіанизированныхъ демократическихъ путей, то, что Жакъ Маритэнъ называетъ демократіей тео-центрической въ противоположность демократіи антропо-центрической: новая демократія, писалъ Маритэнъ еще въ 1936 году въ своемъ «Интегральномъ гуманизмѣ»\*), не соотвѣтствуетъ «ни псевдо-либеральной концепціи нашихъ дней, ни сакральному идеалу средневѣковья».

---

\*) Это выраженіе принадлежитъ извѣстному французскому критику Alain.

\*\*) Jacques Maritain: «L'Humanisme Intégral», éd. Fernand Aubier.

О демократії въ ея новомъ, христіанізированномъ, преображенномъ аспектѣ очень интересно пишутъ молодые католические профессора Этьенъ Борнъ и Жанъ Лакруа въ недавно вышедшемъ сборнике: «*Options sur Demain*» \*). Борнъ признаетъ положительный принципъ демократії въ томъ, что она замѣнила первобытное анархическое общество, основанное «на силѣ и хитрости», обществомъ разумнымъ, основанымъ на «договорныхъ отношеніяхъ», свободно обсуждаемыхъ и свободно заключенныхъ». Съ этой точки зрењія Руссо не ошибался, онъ выразилъ «геніальную мысль, что договоры превращаетъ человѣческое стадо, объединенное инстинктомъ, въ общество людей, объединенное разумомъ». Но Руссо не довѣрь своей мысли до конца и его соціальный договоръ, не принявший во вниманіе требованій подлинной духовной свободы, создалъ не равноправное общество, а общество живущее все еще подъ знакомъ насилия — въ которомъ большинство замѣнило единоличного тирана и государство остается всесильнымъ надъ человѣкомъ.

Демократія руссоистского типа, со временемъ вылившаяся въ такъ называемую формальную демократію, есть не что иное, какъ демократія безъ Бога. Она также является демократіей безъ соціальной правды, она слишкомъ тѣсно связана съ экономическимъ либерализмомъ: «свобода либерализма, это, пишеть Борнъ, свобода безъ договора, законъ джунглей... Мы знаемъ, гдѣ спасеніе: въ первоначальномъ договорѣ, который объединяетъ рабочихъ внутри единой синдикальной ассоціації».

Борнъ особенно подчеркиваетъ, что для того, чтобы имѣть возможность жить и побѣждать, демократія должна быть «заново продумана», «repensoe», она должна быть заново раскрытощена при помощи соціальной акціи, и это раскрытощеніе располагаетъ двумя мощными орудіями; это — свободный синдикализмъ и колективный договоръ.

Въ то же время авторъ относится съ явнымъ недовѣріемъ и опаской къ корпоративному строю, этой панацеѣ реакціонныхъ круговъ.

«По мѣрѣ того, пишеть Борнъ, какъ иностранные опыты подтверждаютъ наши справедливыя опасенія **a priori**, корпоратизмъ, въ которомъ материальная тяжесть душить свободный и гибкій духъ договора, дѣлается чѣмъ то весьма отдаленнымъ отъ правильного, демократического, французского разрѣшенія проблемы. Можно даже спросить себя не родственno ли корпоративное извращеніе — извращенію марксистскому?

---

\*.) Bloud et Gay: Collection «La Nouvelle Journée». 1939.

Объ извращеніяхъ корпоратизма пишеть въ томъ же сборникѣ и Маркъ Шерерь, дѣятель католического движенія молодежи. Послѣ горькаго фашистскаго опыта слово «корпоратизмъ» является весьма сомнительнымъ и полнымъ соблазна: «если корпоратизмъ, пишеть Шерерь, долженъ служить косвеннымъ средствомъ для спасенія капитализма, находящагося подъ угрозой, и для привлеченія рабочаго класса къ этому дѣлу невозможнаго спасенія, то мы — противъ корпоратизма. Ибо такой корпоратизмъ не что иное, какъ «тайная форма государственного коммунизма и вѣрный способъ удушенія рабочаго класса». Нельзя смѣшивать, утверждаетъ Шерерь, этотъ огосударствленный синдикализмъ съ подлинной профессиональной организацией; послѣдняя основана (и тутъ Шерерь повторяетъ буквально слова Борна) на свободномъ синдикализмѣ и на коллективныхъ договорахъ, а также на участіи рабочихъ въ управлениі предпріятій.

О вопросахъ демократіи пишеть и Жанъ Лакруа въ вышеуказанномъ сборникѣ. Онъ возстаєтъ и противъ индивидуализма формальной демократіи, и противъ тоталитарнаго режима, ибо и въ томъ и въ другомъ порядкѣ человѣкъ изолированъ, одинокъ, лишенъ подлиннаго общенія съ другими людьми. Современные псевдо-демократіи руссоистскаго типа основаны на **безличномъ** большинствѣ, онѣ суть **арифмократіи**. Противъ этого безличного, лишенного живого тѣла, общества возстаютъ нынѣ цѣлые народы. Коммунисты и националь-соціалисты правильно чувствуютъ острую тягу къ общенію, которому они придаютъ форму **«товарищества», «сопратничества»**; это — мифъ коммунистической революціонной ячейки и гитлеровскихъ ударныхъ отрядовъ. Но мифъ остается мифомъ, товарищество не можетъ замѣнить подлиннаго братства, тѣмъ болѣе, если живеть подъ тяжкимъ игомъ единой партии; оно создаетъ лишь вѣшнія узы, но не скрѣпляетъ души людей. Цѣль новой демократіи — это создать подлинное **братьство**, скрѣпить людей духовными узами, основать живую человѣческую общину.

Для Лакруа эта община должна вдохновляться идеей **персонализма**, персоналистической демократіи, которую онъ противопоставляетъ нынѣшней плuto-демократіи, финансовому феодализму. Персонализмъ, для котораго основной принципъ человѣческаго общества заключается въ цѣнностяхъ каждой человѣческой личности и свободы каждого, долженъ раскрѣпостить общество отъ злыхъ силъ экономического либерализма и политическаго произвола. Одни лишь персоналисты, пишеть

онъ, могутъ предпринять критику тоталитарныхъ рѣжимовъ «съ чистой совѣстью».

Въ дѣлѣ возстановленія цѣнностей человѣческой личности христіанство должно и можетъ сыграть рѣшающую роль. Конечно, дѣло не въ созданіи какого либо нового теократического строя. Именно Франція преодолѣла клерикализмъ во всѣхъ его формахъ, и наврядъ ли въ ней можетъ возродиться какая-либо христіанская, католическая политика. Но, какъ въ свое время писалъ Жакъ Маритэнъ, христіане призваны участвовать въ созданіи нового стоя не въ качествѣ политиковъ, а въ качествѣ христіанъ. И Лакруа отмѣчаетъ въ заключеніе, что: «Даже если тоталитарный духъ восторжествуетъ надъ всѣми трудностями, онъ столкнется съ послѣдними препятствіемъ, съ христіанской вѣрой».

\*\*

Маркъ Шереръ, котораго мы уже выше цитировали, связываетъ преображеніе демократіи съ подлинной профессіональной организаціей. Онъ признаетъ, что религіозное соціальное сознаніе, не отказываясь отъ необходимости глубокихъ структурныхъ реформъ трудового общества, проявляетъ крайнюю робкость въ реализаціи этихъ реформъ. Онъ объясняетъ эту робкость и нерѣшительность тѣмъ «моральными отвращеніемъ», которое внушаетъ марксизмъ соціальнымъ реформаторамъ религіозного типа. Послѣдніе нерѣдко боятся, что ополчившись противъ существующихъ экономическихъ формъ, они попадутъ «въ адъ марксистского материализма». Однако, туты происходить явное смѣшеніе. Марксъ предпринялъ научно правильное соціологическое описание капитализма, и можно даже добавить, что до сихъ поръ никто, кроме Маркса, не приступалъ къ этому описанію. Его наблюденія остаются вѣрными и во многихъ случаяхъ неоспоримыми. Зато можно и должно оспаривать его философское объясненіе описываемыхъ имъ процессовъ. Можно и должно замѣнить его лозунги другими лозунгами.

Главнымъ орудіемъ воинствующаго марксизма является идея о неизбѣжности борьбы классовъ. Шереръ противопоставляетъ этому принципу — идею возможности и необходимости замиренія классовъ. Онъ не вѣритъ въ фатумъ классовой борьбы. Нужны, однако, не сомнительного качества палліативы, а добросовѣстное изученіе соціальной структуры данной страны и созданіе справедливаго классового статута.

Идея торжествующаго надъ всѣми другими классами пролетариата такъ же ложна, какъ идея правящаго капиталистического класса. Въ новомъ обществѣ нѣть, выражаясь словами

Маритэна, ни «совершеннолѣтнихъ», ни «несовершеннолѣтнихъ», а есть лишь равноправные служители общему дѣлу. Гегемонія финансовой буржуазіи душить человѣческую личность ровно столько же, сколько гегемонія тоталитарныхъ идоловъ.

\*\*  
\*

Проблема классовъ въ современномъ мірѣ и въ частности во Франціи, весьма подробно и разносторонне обсуждалась на съѣздахъ такъ называемой *«Semaine Sociale Catholique»*, собравшимся въ юль мѣсяца въ Бордо.

Въ пространномъ докладѣ, Эженъ Дютуа, предсѣдатель съѣзда, изложилъ и проанализировалъ современную классовую структуру общества. Его установка очень близка къ установкѣ Шерера и сводится къ признанию этой классовой структуры, какъ существующаго соціологического факта, но не какъ явленія фатально ведущаго къ братоубийственной войнѣ.

«Авторъ «Коммунистического Манифеста» и «Капитала», говорилъ Дютуа, начерталъ картину міровой исторіи и освѣтилъ при ея помоши общество своего времени. Его діалектика стремится показать, что все, что случилось послѣ индустріальной революції, есть лишь продолженіе этой вѣковой драмы (т. е. борьбы классовъ. Е. И.). Такимъ образомъ онъ внѣдрить въ большое количество человѣческихъ сознаній то, что можно назвать динамической идеей (*une idée-force*)... Факты значительно помогли пропагандѣ марксизма: мы говоримъ о существованіи пролетаріата, который находился подъ игомъ безнадежнаго засилья, выполнялъ безконечный трудъ, получалъ заработную плату безъ гарантій и жилъ, какъ въ вооруженномъ лагерѣ среди стабилизованного общества».

Итакъ, добавляетъ докладчикъ, марксистская динамическая схема насыщена идеей, что пролетаріатъ призванъ въ концѣ концовъ побѣдить это слишкомъ благополучное общество и долженъ быть мобилизованъ въ цѣляхъ этой побѣды. Духъ безпощадной борьбы глубоко проникъ въ сознаніе классовыхъ вождей, не только вождей пролетарскихъ, но и вождей буржуазныхъ, не только въ сознаніе марксистское, но и антимарксистское. Можно сказать, что все нынѣшнее поколѣніе соціологовъ, будь они даже весьма далеки отъ марксизма, глубоко впитало въ себя принципъ фатальности, трагической неизбѣжности классовой войны и, въ связи съ ней обреченности современного общества.

Однако, отмѣчаетъ Дютуа, «признать неизбѣжность, фатальность классовой борьбы, это значить для человѣка, для гражданина и для христіанина отказаться отъ всякой личной ответственности передъ лицомъ соціального зла».

Докладчикъ подчеркиваетъ, что идея борьбы классовъ уже потому научно неправильна, что предполагаетъ существованіе лишь **двухъ** вооруженныхъ другъ противъ друга классовъ — пролетаріата и капиталистовъ; тогда какъ въ дѣйствительности, въ наше время существуетъ гораздо болѣе сложная и разновидная классовая разлойка: пролетаріатъ, капиталисты, крестьянство, средніе классы, къ которымъ, поскольку дѣло касается Франції, необходимо прибавить особое своеобразное и богато одаренное сословіе артизановъ.

Всѣ эти классы обладаютъ личными характерными чертами и живутъ своей обособленной, духовно и профессіонально автономной жизнью. Но въ то же время они участвуютъ въ **общей** жизни страны, являются органами общаго національнаго тѣла и тѣмъ самимъ вовсе не обречены на братоубийственную расплюю, а на братское сотрудничество. Каждый классъ выполняетъ свою функцию при данныхъ экономическихъ и политическихъ условіяхъ и при существованіи извѣстныхъ гарантій, т. е. при **справедливой профессіональной организації**.

Въ каждомъ классѣ образуется элита, защищающая его специальные интересы и воплощающая его духъ, бытовой складъ, традиціи и трудовые навыки. Классъ — это въ то же время **среда**, нѣкое бытовое и духовное цѣлое. Приверженность рабочаго къ классу, это приверженность къ нѣкоего рода большой профессіональной семье, и эту приверженность нужно не искоренять, деклассируя рабочаго, а наоборотъ, воспитывать, преображая, **христіанизируя** классовое сознаніе, переключая его съ вооруженной борьбы на мирное строительство.

Но классъ не есть замкнутая каста, укрѣпленный лагерь, какимъ представлялъ его себѣ Марксъ. Классы — и это особенно наблюдается во Франціи — остаются открытыми; человѣкъ можетъ переходить изъ одного класса въ другой, и всѣ классы призваны, каждый со своей опредѣленной функцией, служить общимъ траjданскимъ и національнымъ интересамъ.

Наконецъ, существуетъ такъ называемая **внѣ-классовая элита**: ученые, судьи, художники, профессора и духовенство, назначеніе которыхъ обслуживать одновременно **всѣ** классы.

\*\*  
\*\*

Мы привели главные пункты доклада Дютуа, т. к. онъ не только совпадаетъ съ конечными заключеніями съѣзда, но и съ

общимъ духомъ нынѣшней соціальной католической дѣятельности во Франціи. Какъ мы указали въ началѣ статьи, эта дѣятельность все болѣе демократизируется, можно сказать пролетаризируется, проникаетъ въ глубь народа, не видя въ немъ соціологическую абстракцію, а живое тѣло, одаренное духомъ.

Ибо, какъ пишетъ Маритайнъ, «духовная реинтеграція рабочихъ массъ въ церковь Христову» является «первѣйшимъ условіемъ спасенія цивилизациіи». А для того, чтобы достигнуть этой реинтеграції, «нужно идти въ эти массы не съ угрозой и насилиемъ, но съ любовью, я говорю съ любовью, которая сильнѣе смерти... Для того, чтобы народъ жилъ съ Христомъ, христиане должны жить съ народомъ»\*).

Елена Извольская.

---

\*) Jacques Maritain: «Questions de Conscience», Desclée de Brouwer 1938.

## НОВЫЯ КНИГИ

С. Л. ФРАНКЪ. Непостижимое. Домъ Книги и Современные Записки.

Книга С. Л. Франка значительная. Въ ней есть большая напряженность и сосредоточенность мысли. Это цѣлая философская система, но центрированная на религіозной проблемѣ. Такъ и должно быть у С. Франка, потому что философія есть для него онтологія, онтологій же есть прежде всего учение о Богѣ, какъ и у Гегеля, хотя и по другому. Мысль С. Франка движется въ традиціи платонизма и нѣмецкаго романтизма. Ближе всего онъ къ Николаю Кузанскому и по своему развиваетъ его основныя мысли. Очень чувствуется нѣмецкая школа, книга продумана и написана по нѣмецки. С. Франкъ — свободный и независимый философъ и религіозный элементъ его философіи не есть извѣстнѣй навязанный авторитетъ, а внутренний духовный опытъ. Ортодоксы, конечно, найдутъ въ его книгѣ пантегистическую тенденцію и будутъ разоблачать еретическіе склонности. Но это никакого философскаго интереса не имѣть. С. Франкъ — сильный логикъ. И можетъ быть самая лучшая и самая сильная часть его книги — гносеологическая. Вообще первая часть книги лучше второй, въ которой обнаруживаются слабыя стороны его философіи. С. Франкъ прекрасно и убѣдительно показываетъ, что знаніе предполагаетъ не данное, неизвѣстное за данными, что бытіе и самая логика имѣютъ металогическая основы. Познаніе направлено на тьму. Сознаніе потенциальнно объемлетъ безконечность. Невозможно понятіе о непостижимомъ. И все же С. Франкъ пытается показать, что непостижимое постижимо. Онъ хочетъ преодолѣть раціоналистическую философію. Но онъ слишкомъ вѣрить въ познаніе черезъ понятіе. Въ книгѣ С. Франка обнаруживаются всѣ противорѣчія и затрудненія онтологически ориентированной философіи. Это лучшій образецъ онтологіи. Но онтологическая мысль С. Франка еще разъ наводитъ на мысль о невозможности онтологіи. Онтологіи, всегда основанной на гипостизированіи продуктовъ мысли, на логическомъ универсализмѣ, нужно противопоставить философію духа, познаваемаго въ человѣческомъ существованіи.

Философія С. Франка есть философія всеединства. Въ этомъ онъ очень близокъ къ Вл. Соловьеву, который имѣлъ первичную интуицію всеединства. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ чувствуетъ себя принадлежащимъ къ большой философской традиціи, къ *philosophia perennis*. С. Франкъ дѣлаетъ огромныя усилия мысли для защиты философіи всеединства, конкретнаго монизма и универсализма. Но въ книгѣ его обнаруживаются всѣ слабыя стороны и трудности этого типа философіи. С. Франкъ

платоникъ-реалистъ, но онъ хотѣлъ бы также утвердить и индивидуальное. И то, что онъ говоритъ объ индивидуально-неповторимомъ, противорѣчитъ философіи всеединства и изъ нея невыводимо. Есть проблемы, которыхъ совершенно для нея неразрѣшимы и даже не могутъ быть по настоящему поставлены. Таковы проблемы свободы, личности, зла. Прочитавъ большую часть книги С. Франка и очень оцѣнивавъ силу и послѣдовательность его мысли, я думалъ, что проблема зла у него не будетъ отведено никакого мѣста, что она въ силу внутренней необходимости отсутствуетъ въ его монистической философіи. Но въ концѣ проблемы все таки поставлена и это по моему самая слабая сторона книги. Прежде чѣмъ перейти къ трактовкѣ проблемы зла, хотѣлось бы сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній. С. Франкъ убѣдительно показываетъ, что дѣйствительность есть лишь отрѣзокъ рационального въ реальности. Дѣйствительность, какъ цѣлое, никогда не познается. Реальность глубже предметнаго бытія. Отсюда нужно было бы сдѣлать выводъ, что бытіе не первично. Не только бытіе не есть первично данная реальность. Первично данная реальность есть конкретный человѣкъ. Невозможно никакое доказательство существованія Бога кромѣ какъ черезъ существованіе человѣка, въ которомъ есть божественное начало. С. Франкъ въ начальѣ признаетъ соизмѣримость между человѣкомъ и Богомъ, ему чуждо то обезображеніе человѣка, которое совершаѣтъ отвлеченный трансцендентизмъ. Но для С. Франка Богъ есть Абсолютное. Между тѣмъ какъ Абсолютное есть предѣлъ отрѣшенной мысли, съ Абсолютнымъ невозможны никакія отношенія. Абсолютное не можетъ выйти изъ себя. Абсолютное не есть личность. У С. Франка приматъ «бытія» надъ «есть». Но нужно утверждать приматъ «естъ» надъ «бытіемъ». Значеніе критического идеализма въ исторіи человѣческаго сознанія было совсѣмъ не въ утвержденіи совпаденія реальнаго съ рациональнымъ, а наоборотъ, въ обличеніи того, что продукты мысли принимаются за реальность. Идеализмъ долженъ быть преодоленъ, но не въ этой своей критической работѣ. Я бы поставилъ С. Франку въ упрекъ неправильное употребленіе слова «субъективный», что впрочемъ дѣлаетъ большая часть философовъ. Нельзя согласиться съ тѣмъ, что «я» возникаетъ лишь передъ «ты», невозможно признать, что «мы» первичнѣе «я», что противорѣчитъ истины персонализма и ведеть къ рабству человѣка. С. Франка не возмущаетъ опредметованіе, объективизація «мы» въ стоящемъ надъ человѣкомъ порядкѣ. Во вѣрѣ, къ объективному порядку отъ человѣческаго «я» нѣтъ трансцендированія, а есть лишь объективиація, трансцендированіе есть лишь во внутрѣ\*). Поразительно, что у С. Франка религіозная вѣра совпадаетъ съ монизмомъ двухъ міровъ. Религія есть монизмъ, всякий дуализмъ антирелигіозенъ. Но вѣдь возможна религіозность связанныя съ переживаніемъ противорѣчія, страданія и зла, это особенно нужно сказать про религії искупленія. Религія преодолѣваетъ безысходный дуализмъ, но въ ней есть дуалистический моментъ. Между тѣмъ какъ монизмъ часто бываетъ совершенно безрелигіознымъ. С. Франкъ основывается на «общемъ откровеніи» и это совершенно правильно для философіи религіи. Вѣрно также, когда онъ говоритъ, что каждый человѣкъ имѣть свою особую религію. Особенно цѣнной я считаю свободу С. Франка, какъ мыслителя.

\* ) См. мою книгу «О рабствѣ и свободѣ человѣка. Опытъ персоналистической философіи».

Съ точки зре́нія философії всеединства неразрѣшима проблема отношений между Богомъ и свободой человѣка. Свобода есть скандалъ для этой философіи. С. Франкъ, конечно, не отрицаєтъ свободы, но онъ не можетъ найти для нея мѣста, она означаетъ затрудненіе, какъ и для томизма. Но величайшимъ затрудненіемъ является существованіе зла. Въ концѣ концовъ С. Франкъ долженъ отрицаТЬ существованіе зла, хотя онъ не сознаетъ этого или не сознается въ этомъ. Для него философія имѣтъ имманентную тенденцію къ оптимизму. Его собственная философія совершенно оптимистическая, для него «должное» и «цѣнность» совпадаютъ съ реальностью. Этотъ оптимизмъ онъ даже повидимому считаетъ признакомъ религіозности. Онъ въ сущности приходитъ къ агностацізму въ отношеніи къ злу. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ Переходить предѣлы агносицизма. Внѣ Бога нельзя мыслить никакого ничего, внѣ Бога нѣть свободы несotворенной, но въ самомъ Богѣ есть «не». Это довольно близко къ Шеллингу, къ призналію темной природы въ Богѣ. Непреродимая трудность въ томъ, что зло есть отпаденіе отъ божественного всеединства. Но невозможно мыслить отпаденіе отъ всеединства, въ отношеніи къ всеединству нельзя мыслить никакого «внѣ», оно включаетъ въ себя все, значить и зло. Агностацізмъ правъ, поскольку онъ означаетъ признаніе зла тайной. Но въ отношеніи къ этой тайѣ возможно экзистенціальное описание, описание опыта зла. С. Франкъ дѣлаетъ попытку свести зло, которое все таки есть неотстранимый опытъ, къ сознанію человѣкомъ собственной виновности. Но при этомъ въ мірѣ, въ міропорядкѣ нѣть неправды, нѣть несправедливости, нѣть зла, съ которымъ нужно бороться. Это довольно традиціонная точка зре́нія. Ортодоксальная богословская доктрина въ сущности принуждена отрицать существованіе зла въ мірѣ, все сводить лишь къ собственному грѣху и наказанию за грѣхъ. При этомъ сохраняется міровой экилибръ. Но въ книгѣ С. Франка есть мѣсто, которое поражаетъ и которое свидѣтельствуетъ о страшномъ провалѣ въ бездну. С. Франкъ признаетъ существованіе «трещины» во всеединствѣ. Зло есть «трещина» во всеединствѣ. Но что можетъ означать это признаніе для философії всеединства? Это есть прежде всего «трещина» въ самой философії всеединства, въ сознаніи самого философа. Философія всеединства «трещитъ», когда она поставлена передъ проблемой зла. С. Франкъ пытается религіозно скомпрометировать слишкомъ острое чувство и сознаніе зла, оно означаетъ бунтъ. Скомпрометированными оказываются Паскаль, Достоевскій, особенно Достоевскій, Киркегардъ. При этомъ Гегель долженъ быть религіозно поставленъ выше Достоевскаго, что совершенно непрѣемлемо. Острая раненность злымъ и страданіями міра представляется мнѣ феноменомъ религіознымъ по преимуществу. Въ заключеніи укажу на то, что мнѣ представляется очень положительнымъ. Мысль С. Франка по своему продолжаетъ развивать оригинальную русскую идею Богочеловѣчества. Богъ есть Богочеловѣкъ и въ небесномъ существѣ. Человѣчность въ человѣкѣ есть его богочеловѣчность. Книгу С. Франка нужно признать одной изъ самыхъ интересныхъ книгъ по метафизикѣ религіи. Къ сожалѣнію только она имѣтъ неудачное заглавіе, которое можетъ отпугивать. Границы мысли С. Франка суть границы мысли платонизирующей, границы монистической философії, и границы его эмоциональности суть границы нѣмецкаго романтизма.

Николай Бердяевъ.

Французская диссертация о протопопѣ Аввакумѣ, большая, ссыльная книга о русскомъ дѣятель XVII вѣка, сама по себѣ — фактъ изумительный. Онь говорить обѣ универсализаціи русской культуры, совершающейся на нашихъ глазахъ: или, по крайней мѣрѣ, о томъ, что русская культура — въ томъ, что въ ней есть самого русскаго, — перестаетъ быть недоступной для Запада, и, наряду съ кульгурями Индіи, Китая, Ислама, входитъ въ новое европейское сознаніе. Существенно не то, что французский ученый написалъ обѣ Аввакумѣ, но то, что его книга совершенно свободна отъ недоразумѣній, отъ ошибокъ зрѣнія, вызываемыхъ культурной дистанціей. Такую книгу могъ бы написать русский ученый университетской школы, да и то лишь при одномъ условіи: личной религиозной связи между авторомъ и его героемъ. Парадоксъ заключается въ томъ, что книга, которая могла бы быть написана русскимъ старообрядцемъ, принадлежитъ перу католика-француза.

Пьеръ Паскаль, много лѣть прожившій въ Совѣтской Россіи, укрылся отъ опостылѣвшей современности въ допетровскую Русь. Его собственная религиозность испытала глубокое притяженіе со стороны мощнаго и цѣльного древне-русского благочестія. И онъ отдался открывшемуся ему миру безъ критическихъ сомнѣній и безъ всякой конфессіональной сдержанности.

Паскаль знаетъ и любить русскій XVII вѣкъ — вѣроятно, какъ никто въ наше время. Его книга — настоящій кладезь материаловъ, зачастую новыхъ и для русскаго читателя. Вокругъ своего героя онъ сгруппировалъ десятки, если не сотни, малыхъ портретовъ-миниатюръ его сподвижниковъ, учениковъ, враговъ, современниковъ. Каждое эпизодическое лицо вводится, какъ въ романахъ Тургенева, со своей родословной и своимъ послужнымъ спискомъ. Это, безспорно, отяжелляетъ книгу, но увеличиваетъ ея исторический вѣсъ. Детали могутъ жить въ памяти и въ общей картины. Я не знаю другой книги, которая давала бы возможность, такимъ первоначально-бюографическимъ методомъ (не имѣющимъ ничего общаго съ *biographie romancée*), вживиться въ нашъ XVII вѣкъ. Цѣнность книги, прежде всего, въ богатствѣ и скрупулезной тщательности деталей, въ фактическомъ повѣстований и описаний.

Столь же тщательно, какъ общий исторический фонъ, выписанъ образъ и разсказана судьба самого Аввакума. Однако, нельзя сказать, чтобы истолкованіе этого образа отличалось полной жизненностью и убѣдительностью. Дѣло въ томъ, что авторъ принадлежитъ къ биографамъ старой школы, понимающимъ свою задачу, какъ апологію, почти какъ панегірикъ. Въ данномъ случаѣ, можно было бы сказать — принимая во вниманіе лицо героя, — какъ научнообразную агиографію. Авторъ не пытается вскрывать противорѣчій въ характерѣ героя, не подчеркиваетъ человѣческихъ слабостей, которыхъ только и могутъ сообщить убѣдительность всякому жизнеописанію великаго человѣка. Аввакумъ для Паскаля неканонизированный святой, дѣло его — дѣло русской и вселенской Церкви, проигранное въ XVII в., но ожидающее своего воскресенія.

Для Паскаля расколъ — единственное живое мѣсто въ новой русской церкви и единственная связь со Святой Русью древности. Ключъ къ нему авторъ находитъ не въ обрядовѣріи, а въ морально и цер-

ковно укорененномъ идеалѣ христіанской жизни. Отсюда сближеніе (едва ли удачное) русского раскола съ янсенизмомъ. Для Паскаля Аввакумъ и его друзья — единственные преемники того консервативно-реформаторского движения, которое возглавлялось царскимъ духовникомъ Стефаномъ Вениифатьевичемъ и самимъ Алексѣемъ Михайловичемъ. Никонъ и новаторы — измѣнники этому церковному движению, западники и либертины, соблазненные прелестью виѣшней цивилизации, роскоши и власти. Смотря на московскую трагедию глазами старовѣровъ, авторъ отказывается признать какіе-либо высокіе и христіанские мотивы въ сближеніи съ Западомъ, въ дѣятельности такихъ лицъ, какъ бояринъ Ртищевъ и самъ Алексѣй Михайловичъ. Даже крайній религіозный национализмъ старообрядчества его не пугаетъ. Католический историкъ повторяетъ сочувственно тирады Аввакума противъ западниковъ и «латинства». И не только повторяетъ ради объективности, какъ неизбѣжный штихъ, но дѣлаетъ изъ этого национализма одинъ изъ стержней своего построения.

Такой монизмъ, приличный въ літургической агиографіи, дѣлаетъ невозможнымъ постиженіе исторического процесса, въ которомъ добро и зло никогда не распредѣляется начисто между партиями и направлениями. Отказываясь признать относительную правду Никона, авторъ не останавливается передъ утвержденіемъ: «Depuis Nicon, la Russie n'a plus d'Eglise (574); не останавливается и передъ отрицаніемъ всяаго христіанскаго содержанія въ русской литературѣ XIX вѣка (570). Его взглядъ на исторію приближается къ той альбигойско-валденской идеализациі сектантства, которая была нѣкогда модной въ протестантской исторіографіи. По отношенію къ русскому расколу такая оцѣнка въ наукѣ примѣняется едва ли не впервые. Въ этомъ, если угодно, можно видѣть актъ запоздалаго (хотя и не правосудного) возмездія. Трудно примиримая съ католической универсальностью, эта философія и теология раскола, несомнѣнно, найдеть признаніе въ извѣстныхъ русскихъ националистическихъ кругахъ. Но то, что для насъ было бы исповѣданіемъ фанатизма, для автора-чужестранца и иновѣрца является лишь выраженіемъ слишкомъ пристрастной и довѣрчивой любви.

Г. Федотовъ.

---

Сергіевскіе листки. Новая серія. №№ 1-2 (1938-9).

Церковные читатели зарубежья давно привыкли къ Сергиевскимъ Листкамъ, издаваемымъ Братствомъ преп. Сергія при Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ. Привыкли къ его популярнымъ духовно-назидательнымъ статьямъ и материаламъ, расчитаннымъ на средняго благочестиваго прихожанина, не искушенаго въ богословской проблематикѣ. Но за послѣдній годъ Сергиевскіе Листки нѣсколько измѣнили свое направленіе и содержаніе. Не отказываясь отъ старого материала, они даютъ мѣсто и острымъ, будящимъ мысль богословскимъ статьямъ, и при этомъ связаннымъ съ жизненными и культурными темами. Это вводить Сергиевскіе Листки въ болѣе широкій литературный міръ и создаетъ неизбѣжно вокругъ нихъ атмосферу пререканій и споровъ. Нельзя не порадоваться свѣжести и горѣнію религіозной мысли въ статьяхъ нѣкоторыхъ молодыхъ авторовъ, питом-

цевъ Богословского Института. Мы не избалованы ни высокой интеллектуальностью, ни свободолюбиемъ нашей молодежи. Тѣмъ радостнѣе привѣтствуемъ новый плодъ нашей богословской школы. Отмѣтимъ въ № 1 (новой серии) статьи, посвященные еврейскому вопросу В. Дубревского и Е. Ламперта, съ разныхъ сторонъ оспѣщающіе религіозную трагедію Израиля. Далекіе отъ распространенного нынѣ антигемитизма, они глубоко и мистически ставятъ тему призыва Исаи и разрыва между нимъ и его Спасителемъ. Что эти статьи попали въ большое мѣсто русской религионной совѣсти, показываютъ письма читателей, выдержки изъ которыхъ приведены въ № 2. Отвѣты читателямъ, по нашему мнѣнію, принадлежать къ самому интересному и сильному въ журналь. № 2 печатаетъ, сверхъ того, и два богословскихъ этюда тѣхъ же авторовъ: Дубревского о «вѣчныхъ мученіяхъ» (новый — конечно, спорный — опять эсхатологіи) и Ламперта «Се человѣкъ», — о религіозномъ, первохристіанскомъ корнѣ гуманизма, нынѣ поруганного.

По обычаю, мы должны были бы пожелать дальнѣйшаго успѣха журнала и молодымъ его руководителямъ, если бы не катастрофа войны, которая дѣлаетъ продолженіе изданія почти безнадежнымъ.

Г. Ф.